



Hører Det Gamle Testamente stadig hjemme i den kristne Bibel?

Müller, Mogens

Published in:
Bibelen i gudstjenesten

Publication date:
2015

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[CC BY-ND](#)

Citation for published version (APA):
Müller, M. (2015). Hører Det Gamle Testamente stadig hjemme i den kristne Bibel? I F. Poulsen, & G. Buch-Hansen (red.), *Bibelen i gudstjenesten* (1. udg., Bind 60, s. 99-107). Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Nr. 60



GITTE BUCH-HANSEN OG FREDERIK POULSEN (RED.)

Bibelen i gudstjenesten



ISBN 978-78-93361-00-3

GITTE BUCH-HANSEN OG FREDERIK POULSEN (RED.)

Bibelen i gudstjenesten

Bibelen i gudstjenesten

Bibelen i gudstjenesten

Redigeret af
Gitte Buch-Hansen og Frederik Poulsen

Det Teologiske Fakultet
Center for Studiet af Bibelens Brug
Københavns Universitet
2015

Bibelen i gudstjenesten

Redigeret af Gitte Buch-Hansen og Frederik Poulsen

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 60

© Forfatterne

ISBN: 978-87-93361-00-3 (trykt bog)

ISBN: 978-87-93361-01-0 (e-bog)

Udgivet med støtte fra Folkekirkens Videnspulje 2014

Trykning og indbinding:

Reprocenter Grafisk, Det Humanistiske Fakultet

Københavns Universitet 2015

Udgivet af

Det Teologiske Fakultet

Københavns Universitet

Købmagergade 44-46

1150 København K

www.teol.ku.dk

Forsidebillede: Alterparti i Herslev Kirke ved Roskilde

Indhold

Forord	7
<i>Gitte Buch-Hansen</i>	
Det eksegetiske kalejdoskop. Tre perspektiver på de bibelske læsninger i gudstjeneste og prædiken.....	13
<i>Jan Sievert Asmussen</i>	
Salmernes Bog som prædiketekst	43
Tre prædikener over Salmernes Bog	
<i>Lisbet K. Müller, Jonas L. Christy og Christiane Gammeltoft-Hansen</i>	
Kontinuerlig læsning af Markusevangeliet som prædiketekst i højmissen	59
Syv prædikener over Markusevangeliet	
<i>Mogens Müller</i>	
Hører Det Gamle Testamente stadig hjemme i den kristne Bibel?.....	99
<i>Holger Villadsen</i>	
”På gudstjenestens betingelser”. Om valget af gammeltestamentlige perikoper i Den Danske Alterbog (1992)..	109
<i>Frederik Poulsen</i>	
51 præster om Bibelen i gudstjenesten	129

Forord

Søndag morgen. Alteret er gjort klart til gudstjeneste. På den hvide dug står friske og farvestrålende blomster. Kirketjeneren har tændt de to store alterlys og de små lys i den syvarmede lysestage. Lysestagen, der allerede i Det Gamle Testamente – på Guds egen befaling – skal stilles frem, når man fejrer gudstjeneste. På midten af alterbordet ligger præstens bøger. Det er ritualbogen, der foreskriver gudstjenestens forløb. Og det er Alterbogen, der med sine bønner og bibellæsninger hører hjemme netop på alteret. Det ligger i navnet.

Alterbogen er gudstjenestens tekstlige midtpunkt og omdrejningspunkt. Det er mere end bare en bog. Det er en samling af bønner og tekster fra Bibelen, der som følge af deres brug søndag morgen tilskrives særlig betydning. De døde tekster bliver levende og aktuelle ved oplæsning og udlægning. Bibelens ord bliver formidlet som vidnesbyrd om Gud og hans historie med sit folk og som afsæt for nye gudsmøder. Alterbogen er dermed et bindeled. Et bindeled mellem menneskers gudserfaringer i Bibelen og den gudstjenestefejrende menighed i dag. Og et bindeled opad mellem menneskelige forventninger og Guds svar.

Kirkeåret og tekstrækkernes udvalg fra Bibelen er i sig selv et stykke bibelsk teologi. Det er ikke lige meget, hvad man læser. Valget og sammenstillingen af bibellæsninger har indflydelse på den enkelte gudstjeneste. De udkaster et tema, en problemstilling eller en grunderfaring, som man som kirkegænger forventer, præsten tager fat om i sin prædiken. Alterbogen fra 1992 markerer i forhold til tidligere alterbøger et nybrud ved inddragelsen af en læsning fra Det Gamle Testamente som et fast led i gudstjenesten. I liturgikommissionens arbejde i 1970'erne og 1980'erne var et vigtigt diskussionspunkt netop de kriterier, som de bibelske tekster skulle vælges ud fra. Særligt vedrørende læsningerne fra Det Gamle Testamente herskede der uklarhed om, hvad denne bibeldel skulle bidrage med i gudstjenesten. Må Det Gamle Testamente tale om Gud i sin egen

ret? Eller er det blot med som en historisk og kulturel forståelseshorisont for de nytestamentlige læsninger? Må teksterne udfordre vores hævdede gudsbilleder? Og hvordan kan sammenspillet mellem bibelteksterne forme den konkrete gudstjeneste og prædiken? Liturgikommissionen gav ikke noget entydigt svar. Det var næppe tilfældigt. For Bibelens rolle og betydning udfolder sig netop ved den konkrete brug i den enkelte gudstjeneste og prædiken. Betydningen opstår i gudstjenestens rum i mødet mellem tekster, præst, menighed – og Gud.

Denne bog præsenterer seks selvstændige synspunkter på de bibelske læsninger i gudstjenesten. Den konkrete baggrund er forskningsprojektet ”Det Gamle Testamente i gudstjenesten”. Projektet blev påbegyndt i september 2014 under Center for Studiet af Bibelens Brug ved Det Teologiske Fakultet i København med økonomisk støtte fra Folkekirkens Videnspulje 2014. Det oprindelige ønske med projektet var at undersøge præsters brug af de gammeltestamentlige læsninger i højmessen for at vurdere behovet for at revidere Alterbogen. Hurtigt viste det sig, at det var nødvendigt at afdække præsternes bibelbrug bredere for at få et mere nuanceret billede.

Foruden gennemførelsen af en interviewundersøgelse med 51 præster blev der i februar i år afholdt en temadag om fortolkningsmæssige og praktiske problemstillinger ved den gudstjenestelige brug af de bibelske tekster, særligt fra Det Gamle Testamente. Center for Studiet af Bibelens Brug var i april ligeledes vært ved en temadag om Lindevangskirkens forsøg med en kontinuerlig læsning af Markusevangeliet som prædiketekst. Flere af bidragene i denne bog blev oprindeligt holdt som oplæg ved de to temadage.

De seks bidrag handler i bred forstand om Bibelen i gudstjenesten uden tilsammen at ville gengive ét bestemt synspunkt. Tværtimod behandler de seks bidrag forskellige problemstillinger og afspejler forskelligartede holdninger, overvejelser og konkrete erfaringer med de bibelske læsninger i gudstjenesten. Der er tale om en bred orientering i et fagligt landskab mellem bibelfortolkning, prædikenpraksis og liturgisk teologi – et landskab, som er under stadig forandring. Traditionelle faggrænser opblødes og udviskes. Eksegesen og homiletikken bevæger sig nye steder hen, og fortolkningsmæssige problemstillinger ændrer karakter. Det er vores ønske at præsentere et skarpt øjebliksbillede af, hvordan de bibelske læsninger bliver anvendt i gudstjeneste og prædiken. Til eftertanke og inspiration.

Meget er sket inden for bibelvidenskaben siden liturgikommissionens arbejde i 1970'erne og 1980'erne. I udgivelsens første bidrag giver professor MSO Gitte Buch-Hansen et rids over de seneste 50 års eksegese.

Den før så dominerende historiske kritik er blevet suppleret af narrative, retoriske og læserorienterede tilgange, der aftvinger bibelteksten ny og anden betydning. Et nyttigt metodisk greb er at tale om verdenerne *bag*, *i* og *foran* teksten. I verden *bag* teksten søger man f.eks. efter tekstens forfatter, dens oprindelige læserskare og samtidige socialhistoriske forhold. I verden *i* teksten behandler man teksten som selvstændigt litterært værk eller univers, hvis struktur og betydning fortolkeren i sin læsning er med til at frembringe. I verden *foran* teksten er man alene optaget af læsernes brug, herunder receptionshistoriens mange læsningerne og de helt nye grupper af *ordinary readers* som minearbejdere, asylansøgere og nigerianske gadeprostituerede på Vesterbro torv. Buch-Hansen viser, hvordan hver af de tre verdener – eller fortolkningsparadigmer – har indflydelse på brugen af de bibelske tekster i gudstjenesten, især fra Det Gamle Testamente. Ligeledes viser hun, hvordan prædikantens rolle og opgave ændrer sig mellem de forskellige paradigmer fra at være underviser til at blive fortæller, poet og sjælesørger, der skal åbne de bibelske fortællinger op, så tilhørerne kan spejle sig selv og deres erfaringer i dem.

De seneste år har flere præster forsøgt sig med fortløbende at prædike over bibelske skrifter i deres helhed ("lectio continua"). Sognepræst Jan Sievert Asmussen beretter i sit bidrag om sine erfaringer med at anvende Salmernes Bog som prædiketekst. I 2010 begyndte han at prædike kontinuerligt over alle 150 davidssalmer ved aftengudstjenester og siden ved højmesser i Farum. Ifølge Asmussen har Det Gamle Testamente en for svag position i Folkekirken, og man bør derfor konsekvent indføre prædiketekster fra denne bibeldel. Davidssalmerne er et godt udgangspunkt, fordi de til gudstjeneste og prædiken tilfører et stærkt billedsprog og en bredde af følelser og sindsstemninger. Som lovsang formulerer salmerne teologisk set menneskets mest grundlæggende svar på Guds handlinger. Dertil betyder en fortløbende prædikenrække, at prædikanten også skal forholde sig til ubekvemme og frastødende passager i Bibelen. Som illustration har Asmussen udvalgt tre psalterprædikener, der viser Det Gamle Testamente som sprogberigelse, som et ukristologisk vidnesbyrd og som en problematisk tekst.

I udgivelsens tredje bidrag fortæller sognepræsterne ved Lindevang Kirke på Frederiksberg om deres erfaringer med kontinuerlig læsning af Markusevangeliet som prædiketekst ved højmassen. Lisbet K. Müller, Jonas L. Christy og Christiane Gammeltoft-Hansen har fra Trinitatis søndag 2014 til Anden påskedag 2015 på skift prædikeret over i alt 49 læsestykker dækkende hele Markusevangeliet. Baggrunden for projektet var bl.a. et ønske om at få en fornemmelse af Markusforfatterens litteræ-

re og teologiske særpræg i sin skildring af Jesus-skikkelsen. Projektet er dermed et forsøg på at undslippe den harmonisering af fire forskellige evangelieskrifter, som de autoriserede tekstrækker i Alterbogen repræsenterer. Præsterne beretter om arbejdet med at skabe en tekstrække over Markus, herunder om at udvælge gammel- og nytestamentlige tekster som supplement til de enkelte Markusafsnit. Tekstrækken bringes i fuld længde, og læseren indbydes til selv at tænke over, ud fra hvilke kriterier de øvrige læsninger er valgt. Præsterne beretter dernæst om gevinsterne ved kun at skulle forholde sig til én evangelist og giver eksempler på udfordringer til prædikanten. Endelig har de udvalgt syv prædikener over Markusevangeliet som illustration af projektets indflydelse på prædikenskrivningen.

Tilstedeværelsen af de gammeltestamentlige læsninger i gudstjenesten fremkalder både principielle og praktiske problemstillinger. I det fjerde bidrag rejser professor Mogens Müller spørgsmålet, om Det Gamle Testamente stadig hører hjemme i den kristne Bibel. Dette klassiske problem blev igen aktuelt i foråret 2015, da den tyske professor Notger Slenczka lagde op til at genoverveje Det Gamle Testaments status i kristen teologi. Müller trækker trådene tilbage til tre af protestantismens store teologer efter Oplysningstiden – Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack og Rudolf Bultmann – og deres betænkeligheder ved at bruge Det Gamle Testamente på lige fod med Det Nye. En gammeltestamentlig læsning sikrer imidlertid, at præst og menighed hver søndag tvinges til at overveje kristendommens historiske og teologiske arv.

I det følgende bidrag redegør Holger Villadsen for det historiske forløb, der ledte frem til indarbejdelsen af gammeltestamentlige læsninger til alle kirkeårets søn- og helligdage i den nuværende alterbog. Som tidligere liturgisk sekretær for biskopperne har Villadsen et førstehåndskendskab til daværende betænkninger, overvejelser og diskussioner, især af kriteriet for udvælgelsen af tekster fra Det Gamle Testamente. Et afgørende spørgsmål var, om den gammeltestamentlige læsning har en gudstjenestelig funktion i sig selv *uafhængigt* af temaet i søndagens evangelielæsning ("på sine egne betingelser"), eller om denne læsning netop *tematisk* skal foregribe evangelielæsningen ("på gudstjenestens betingelser"). Dernæst beskriver Villadsen modtagelsen af Alterbogen i 1990'erne, før han i en personlig evaluering peger på et dilemma i den nuværende perikopestruktur.

I bogens sidste bidrag aflægger postdoc Frederik Poulsen rapport over en større undersøgelse af den *faktiske* brug af Bibelen i gudstjenesten. Undersøgelsen baserer sig på telefoninterviews med 51 præster i fire forskellige provstier. Selvom det oprindelige udgangspunkt var læsningerne

fra Det Gamle Testamente, blev perspektivet udvidet undervejs til at omfatte alle læsninger. Dels indgår den gammeltestamentlige læsning i et naturligt samspil med de øvrige læsninger, dels anførte præsterne – mod forventning – epistellæsningen som det vanskeligste led. Undersøgelsen redegør for præsternes opfattelse af Alterbogen, deres valg af gudstjenesteordning, deres syn på og brug af de gammeltestamentlige læsninger og deres fravalg af epistellæsningen. Formålet har været at frembringe brugbar viden om den gudstjenestelige bibelbrug og at identificere nogle af de problemstillinger, som et fremtidigt liturgisk reformarbejde må tage stilling til. Poulsen runder derfor rapporten af med en stribe anbefalinger til videre overvejeler.

Vi vil gerne takke Folkekirkens Videnspulje 2014 for den økonomiske bevilling, der har gjort det muligt at gennemføre den nævnte undersøgelse, og som har givet anledning til at kaste et mere omfattende blik på Bibelen i gudstjenesten. Dernæst vil vi takke Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter for konstruktivt samarbejde omkring formidlingen af denne bogs indhold og Det Teologiske Fakultet for at ville udgive den i fakultetets publikationsserie.

Gitte Buch-Hansen og Frederik Poulsen
København, juni 2015

Gitte Buch-Hansen

Det eksegetiske kalejdoskop

Tre perspektiver på de bibelske læsninger
i gudstjeneste og prædiken

Ingen havde vist forudset, at den hvalfisk, som for omkring 35 år siden bragte de teologiske vande i oprør, i slutningen af 2014 skulle vågne op og atter slå et slag med halen. Anledningen var, at professor emeritus i nordisk litteratur Erik A. Nielsen blev belønnet for sin udlægning af det kristne billedsprog med Kristeligt Dagblads formidlingspris. Kort forinden havde Erik A. Nielsen forsvaret sin teologiske doktorgrad ved Det Teologiske Fakultet i Oslo med udgangspunkt i de to bøger *Kristendomens retorik. Den kristne digtnings billedformer* og *Thomas Kingo. Barok, enevælde, kristendom*. Titlerne angiver, hvor Erik A. Nielsens interesse for og videnskabelige arbejde med de bibelske tekster befinder sig: nemlig i deres efterliv i den kristne digtning – dvs. i salmerne. Erik A. Nielsen arbejder altså med de bibelske teksters receptions historie, og det var denne sensibilitet over for traditionen, han efterlyste i debatten for 35 år siden. I forbindelse med et interview i anledning af prisuddelingen tog Erik A. Nielsen sit gamle opgør med den akademiske eksegesi op (Kristeligt Dagblad, 4. november 2014).

Fronterne i 1980'ernes konflikt er veldokumenterede, eftersom aktørerne ivrigt markerede deres synspunkter i den offentlige debat. I og med der er tale om argumenter, som er repræsentative for datidens eksegesi, skal den litterære slagmark, som den tegnede sig i tidsskriftet *Fønix*, lige kridtes op her:

- Erik A. Nielsen. 1981. "Jonas uden hvalfisk. En dissens". *Fønix* 4, 342-351.
- Niels Hyldahl. 1982. "Jonas med hvalfisk. En dissens". *Fønix* 6, 40-41.
- Eduard Nielsen. 1982. "Fisk og profet". *Fønix* 6, 42-44.
- Erik A. Nielsen. 1982. "Den utidssvarende eksegesi. Eller: Jonas, Jonas, nok en gang!" *Fønix* 6, 260-73.

Anledningen til diskussionen var den folkekirkelige liturgikommissions ønske om fast at inkludere tekster fra Det Gamle Testamente blandt gudstjenestens læsninger. Som litterat med viden om bibelsk litteratur og

sans for den kristne digtnings litterære gestalt var Erik A. Nielsen inviteret med i dette arbejde. Gennem årene udviklede kommissionsarbejdet sig til en større konflikt mellem på den ene side Erik A. Nielsen og på den anden side Det Teologiske Fakultets to professorer i bibelsk eksege- se: gammeltestamentleren Eduard Nielsen og nytestamentleren Niels Hyldahl.

Konflikten blev udløst af spørgsmålet om, hvilken gammeltestament- lig tekst der skulle danne optakt til Matt 12,38-42, første tekstrækkes evangelium til 21. søndag efter trinitatis. I Matthæus' tekst responderer Jesus på farisæernes og de skriftkloges fordring om et tegn med replik- ken: "En ond og utro slægt kræver tegn, men den skal ikke få andet tegn end profeten Jonas' tegn" (Matt 12,39). Blandt kommissionsmedlemmer- ne gav Jesus' svar anledning til en diskussion om, hvad Jonastegnet refe- rerede til – og dermed om, hvilke vers fra Jonas' Bog, der bedst matche- de den aktuelle evangelietekst. Med henvisning til den betydning, som Jonas' tur i hvalfiskens bug fik i den kristne tradition som *typos* for Kri- sti opstandelse, mente Erik A. Nielsen, at den gammeltestamentlige læs- ning måtte hentes fra Jonasbogens kap. 2. Imod dette synspunkt pegede professorerne fra Det Teologiske Fakultet på Jonas' omvendelsesprædi- ken i Nineve og foreslog Jon 3,1-5.10; 4,1-11 som gammeltestamentlig læsning.

Professorerne accentuerede deres argumenter forskelligt, mens grund- princippet i deres ræsonnement forblev konstant: Ældste tradition trum- fer yngre. Der blev bl.a. peget på, at Matt 12,40 – "For som Jonas var i bugen på havdyret i tre dage og tre nætter, sådan skal menneskesønnen være i jordens skød i tre dage og tre nætter" – tilhørte en senere redakti- on af evangeliet og derfor ikke, sådan som Erik A. Nielsen ønskede, kunne tillægges samme vægt som den tekst, der var udformet af Matthæ- us' hånd. Ligeledes blev det fremhævet, at takkesalmen i kap. 2 i Jonas' Bog også var en senere tilføjelse til den originale tekst, hvorfor heller ikke denne burde indgå i tekstlæsningen. Endelig blev der peget på, at opholdet i havdyrets bug var et bi-plot i forhold til den opgave, som Gud stillede Jonas, men som profeten altså værgede sig mod at påtage: nem- lig at sikre en omvendelse af Ninives indbyggere. For at få Jonas på bed- re tanker *straffede* Gud ham med et ophold i havdyrets bug – hvilket i øvrigt gjorde teksten til en rigtig dårlig parallel til Kristi ophold i dødsri- get. Med disse argumenter kunne de teologiske professorer derfor pege på Jonas' kraftfulde prædiken i Ninive som en bedre parallel til Kristi virke.

Den akademiske eksege- se var på dette tidspunkt præget af de redakti- onshistoriske metoder: litteratur-, form- og redaktionskritikken. Meto-

derne sigtede mod at få identificeret de lag, som den tidligste kristendoms historie havde aflejret i de bibelske tekster. De forskellige traditioner – Jesu forkyndelse, ur-menighedens mundtlige tradition og den senere redaktion af stoffet i forskellige evangelier – måtte matches korrekt med deres særlige historiske kontekst.

De stridende parter i kommissionen lokaliserede tekstens mening i forskellige traditioner, hvilket kaldte på lige så forskellige kontekstualiseringer. For de teologiske professorers vedkommende var tekstens kontekst den verden, som den (eller rettere: de forskellige tekstlige lag) var blevet til i. For litteraten var tekstens verden de spor, som denne havde afsat op gennem historien. For professorerne var meningen bestemt af forfatterens (eller forfatternes) intention; for litteraten lå meningsdannelsen hos læserne. De eksegetiske professorer gik til de bibelske tekster som historiske kilder – dvs. de var interesserede i teksten som et historisk levn fra og vidnesbyrd om kristendommens formative fase og i de metoder, som sikrede dette projekts historiske redelighed. Litteraten Erik A. Nielsen var derimod interesseret i teksternes betydning for dem, som op gennem historien havde brugt og læst disse tekster, og i at afdække de principper, som var blevet anvendt, når de kanoniske tekster skulle af- tvinges en ny og aktuel mening. Dette kunne ifølge Erik A. Nielsen bedst studeres med litteraturvidenskabens metoder. Der var altså tale om to radikalt forskellige projekter med hvert sit legitime akademiske mål, som det ikke gav mening at sammenligne.

Konflikten rejste to substantielle spørgsmål, når det gjaldt brugen af de gammeltestamentlige tekster i gudstjenesten. Det første handlede om, hvilket autoritetsprincip der skulle ligge til grund for valget af gammeltestamentlige tekster. Mens professorerne pegede på tekstens originalitet og dermed lagde nærheden til forfatteren til grund for deres valg, var det for litteraten læsningens historiske gennemslagskraft, dvs. traditionen, som udgjorde den autoriserende idé. Det andet spørgsmål handlede om, hvordan den gammeltestamentlige læsning kunne forbindes med evangelielæsningen i en forkyndelse af det kristne budskab.

De forskellige principper, som de to fronter opererede med, rejste – og rejser stadig – forskellige problemer i forhold til brugen af de bibelske tekster i gudstjenesten. Når teksternes mening lokaliseres i deres historiske kontekst, står vi over for Lessings uoverstigelige kløft (*“der garstige, breite Graben”*) mellem antikkens verdensbillede og nutidens og må forholde os til det oversættelsesproblem, som denne afstand rejser. Selvfølgelig hverken kunne eller skulle præsten stå på prædikestolen og pille teksten fra hinanden i dens forskellige historiske lag, men når det gjaldt homiletikken, efterlod den universitære uddannelse de ny-uddannende

præster med et pastoral-teologisk deficit. Et forhold, som Pastorseminariene gennem tiden da heller ikke har undladt at gøre de teologiske uddannelser opmærksomme på. Tidens løsning var da også en anden, som ligeledes skinner igennem i professorernes valg af, hvilken gammeltestamentlig tekst der skulle matche den aktuelle Matthæustekst. Det blev urmenighedens kerygma, som skulle sikre den evangeliske kontinuitet gennem historien. Resten blev ofret på afmytologiseringens alter. Er det derimod – som hos Erik A. Nielsen – teksternes virkningshistorie, som bestemmer tekstvalget, har historiens gang tilsyneladende løst formidlingsproblemet. Vi skal senere vende tilbage til, hvorledes den uoverstigelige kløft mellem dengang og nu genetableres et andet sted: nemlig mellem forskellige fortolkningssamfunds forskellige læsninger.

Vi ser her, hvordan der – når alt kommer til alt – var mere på spil i denne diskussion end eksegetiske principper. Erik A. Nielsen insisterede på myten som det bærende element i den kult, som gudstjenesten ifølge hans forståelse er. Han kunne dermed pege på salmerne med deres mytiske sprog og sakramenternes formidling mellem himmel og jord som kultens nerve. For professorerne var det derimod prædikenens kerygma og præstens forkyndelse, som stod i centrum. Der var således tale om en kamp mellem forskellige kirkelige retninger – Nielsens grundtvigianisme over for professorernes mere tidehvervske orientering – som blev udspillet i en diskussion om den rette eksege, hvilket ikke tjente til at gøre de stridende parter mildere stemt over for hinanden.

I forbindelse med det ovennævnte interview tog Erik A. Nielsen striden op igen og pegede på den vandalisering af de bibelske tekster, som han mente, man på Det Teologiske Fakultet udsatte – og udsætter – teksterne for. Men som min redegørelse for kernen i 1980'ernes strid har forsøgt at vise, var der tale om to meget forskellige projekter, hvor man ville geråde sig ud i metodologiske problemer, hvis man forsøgte at påtvinge det andet projekt egne eksegetiske principper. Vandalisering har der således aldrig været tale om, ligesom aktualiseringen af teksterne har fulgt forskellige principper. Dertil kommer, som også lektor emeritus Geert Hallbäck fra Afdeling for Bibelsk Eksegese kunne påpege i sin replik til interviewet med Erik A. Nielsen, at der er løbet meget vand gennem hvalfiskens hav, siden bølgerne gik højt i starten af 1980'erne. Titlen på Hallbäck's indlæg var: "Ingen læsemåde kan stå alene" (Kristeligt Dagblad, 12. november 2014). Den akademiske eksege er altså ikke længere, hvad den var. Uden at opgive det historiske projekt har Det Teologiske Fakultet i høj grad imødekommet Erik A. Nielsens fordring om at tage teksternes litterære kvaliteter og deres receptionshistorie alvorligt. Oprettelsen af *Center for Studiet af Bibelens Brug* i 2005 – på Geert

Hallbäcks initiativ – vidner om dette. I slutningen af dette bidrag vender vi tilbage til de bibelske teksters receptionshistorie. Men lad os først kaste et blik på udviklingen i den bibelske eksegesi gennem de sidste par årtier.

En *tour de force* gennem 50 års bibelsk eksegesi

Gennem de sidste 50 år har vi været vidne til, hvordan eksegeternes lokalisering af mening i arbejdet med de bibelske tekster har forskudt sig fra forfatterens intention til læsernes situationsbestemte *meaning-making*. Dette betyder, at Bibelens verden ikke længere er én. I dag insisterer fageksegesen på at tale om hele tre verdener, når en teksts mening skal udfoldes. Man taler om den historiske verden *bag* teksten, om den litterære eller retoriske verden *i* teksten og endelig om den sociale eller kulturelle verden, som bliver til *foran* teksten. Forståelsen af teksternes rolle i meningsdannelsen har ændret sig tilsvarende. Fra at have været et *vindue* til den historiske verden *bag* teksterne er teksterne blevet til selvberørende *litteratur* og senere til *ikoner*, der strukturerer og former læserens verden. Denne udvikling har været drevet frem dels af de eksegetiske paradigmers indre spændinger, dels af pres fra den etniske, sociale og kønnede diversitet, som i stigende omfang karakteriserer adgangen til akademiet. Sidstnævnte fænomen har dog i højere grad præget den internationale eksegesi, men som en del af en globaliseret videnskab er også den hjemlige bibelforskning blevet præget af f.eks. kønshermeneutiske og postkoloniale strømninger. Disse nye grupper – kvinderne, asiaterne, afrikanerne, homoseksuelle m.fl. – har åbnet for nye tilgange til det historiske projekt, hvor teksterne ikke kun læses som vidnesbyrd om de første menigheds religiøse liv og tro, men også som vigtige kilder til antikkens socialhistorie. F.eks. har afroamerikanske eksegeter sat spot på den rolle, som slaveriet spiller i de bibelske tekster – både som metafor og som socialhistorisk virkelighed i lovstof og lignelser.

Disse ændringer er resultatet af den akademiske eksegeses overvejelser over, hvad vi egentlig kan *vide*. Fageksegesen skal ikke bare levere kommentarer til og fortolkninger af de bibelske tekster, men er også forpligtet på at reflektere over, hvad præmisserne er, for at noget i en akademisk kontekst tæller som viden. I fagterminologien taler man om fagets *epistemologi*. Disse diskussioner har i perioder været ved at underminere det eksegetiske fag indefra. Gang på gang er forsøgene på at rekonstruere den historiske verden *bag* teksterne strandet i en hermeneutisk cirkelslutning. Når teksterne – i mangel af andre kilder – er blevet

brugt til at rekonstruere den historiske kontekst, og denne kontekst derefter er blevet brugt til at fortolke teksterne, sad vi tilbage med en viden, som var uden falsifikationskriterier. Megen bibelforskning er af eftertiden blevet forkastet som ren spekulation; det gælder både forskningen i det historiske Israel og i den historiske Jesus. Kritiske analyser har peget på, hvordan dette arbejde ofte sagde mere om eksegeten og hans eller hendes fortolkningssamfund end om historien bag teksterne. Den samme kritik kunne rettes mod det tekstkritiske projekt, hvor man – som beskrevet ovenfor – forsøgte at identificere historiske lag af forskellige tider og forfattere i de bibelske tekster. Også dette projekt strandede på de manglende muligheder for at falsificere de hypotetiske inddelinger. Lagdelingens muligheder var derfor *legio*.

Hvad det historiske projekt angik, førte den videnskabsteoretiske frustration til, at man – i stedet for at opfatte de bibelske tekster som kilder til historien – begyndte at se på, *hvordan* mytiske eller historiske begivenheder blev erindret i de nytestamentlige tekster, og hvilke *retoriske* mål erindringens tilrettelæggelse af begivenhederne tjente. Men snart meldte frustrationerne sig igen, fordi forsøgene på at rekonstruere teksternes verdensbillede viste sig at være lige så mangfoldige som mængden af fortolkningssamfund. Heller ikke her kunne læsningen adskilles fra forskernes konfessionelle, sociale og etniske situation. Man måtte erkende, at der altid spørges fra et bestemt sted, og at svaret bliver derefter – med andre ord at al eksegesi i sidste instans er “situeret”.

Denne erkendelse skabte i slutningen af det 20. århundrede et helt nyt forskningsfelt for bibelfagene. Fremfor selv at rekonstruere forfatterens intention eller tekstens implicite læser begyndte man at interessere sig for de *faktiske* læsninger – dvs. for teksternes receptions- eller virkningshistorie. Det er imidlertid ikke kun læsninger i snæver forstand, som har fået eksegeternes bevågenhed, men også den fortolkning af de bibelske fortællinger, der op gennem historien er kommet til udtryk i den afbildende og performende kunst, og som i høj grad har været medvirkende til at præge den forforståelse, som vi i dag møder de bibelske tekster med. Bibelen har sat et så markant spor op gennem historien, at dens tekster – på trods af sekulariseringen – fortsat fungerer som en slags narrativ dybdegrammatik, som lægfolk bruger til at skabe mening i deres dagligdag, og som forfattere, malere, filmskabere, komponister og teaterfolk derfor til stadighed forholder sig til i deres værker. Et godt eksempel er Lars von Triers arbejde, hvor man går glip af filmenes dybere mening, dersom man ikke er i stand til at afkode deres mange referencer til Bibelen. Denne fortolkningskompetence er indlysende, når det gælder kulturelle produkter, men det samme forhold gælder gudstjenesten. En-

hver kan deltage med et umiddelbart udbytte, men kendskab til teologi og tradition kan afdække dybere betydningslag.

I takt med disse forskydninger har kravene til den professionelle bibelfortolkeres faglighed ændret sig. Ideelt set skal bibelfortolkeren i dag være en multikunstner ud i forskellige akademiske discipliner. I midten af det forrige århundrede kunne eksegeten “nøjes” med at være teolog, filolog og religionshistoriker. I starten af 1980’erne skulle han eller hun, når det handlede om de narrative tekster, også være litterat med sans for tekstlige strukturer, plot og karakterdannelse, og når det gjaldt brevlitteraturen, retoriker med indsigt i retorisk analyse. Hen imod slutningen af århundredet blev eksegeten atter stillet overfor nye krav til sin faglighed og skulle nu læse fænomenologisk filosofi og poststrukturalistisk teori. Hvis fortolkeren tilmed ønskede at arbejde med Bibelens reception i kunsten, måtte han eller hun også være velorienteret i æstetisk teori og billedanalyse. Eksegeterne har haft en tendens til at behandle de æstetiske fortolkninger som tekster – dvs. man har abstraheret dem fra deres medium. De æstetiske fag har imidlertid gjort bibelfortolkerne opmærksomme på den dobbelte faglige standard, de forventes at beherske, når de kaster sig over et nyt medium. Film og teater kan ikke reduceres til replikkerne i manus, og salmerne – for nu at tage et eksempel fra gudstjenesten – kan ikke reduceres til deres tekster. Ud over selve tekstanalysen må eksegeterne også gøre sig bekendt med den teori, der er knyttet til det særlige medium, som de bibelske tekster formidles igennem.

Ud over arbejdet med hvad vi kunne betegne som en professionel – men ikke nødvendigvis teologisk skolet – brug af Bibelens fortællinger, har et helt nyt felt åbnet sig med interessen for ikke-professionelle læsere – de såkaldte *ordinary readers*’ – brug af de bibelske tekster i forbindelse med identitetsdannelse og *coping*-strategier. Hvilke tekster vælger minearbejdere at arbejde med, når deres identitet og livsgrundlag er truet, fordi de miner, som har opretholdt deres familier gennem generationer, lukker ned? Hvad søger asylansøgere efter, når de som traumatiserede flygtninge overvejer at konvertere fra islam til kristendommen? Hvilke fortolkningsstrategier bruger nigerianske sexarbejdere på Vesterbro Torv, når de skal forsøge at fastholde en idé om mening i deres tilværelse? De tre eksempler er hentet fra præsentationer i workshopen “Europe Contested: Contemporary Bible Readings performed by ‘ordinary’ readers in a European context”, som er knyttet til *European Association of Biblical Studies*.

Når de bibelske tekster bliver sat i spil med grupper, som har en anden erfaringshorisont end den akademisk uddannede ekseget, bliver det ofte synligt, hvor snæver og socialt situeret den akademiske eksegesi egent-

lig er. Det er her, den nye kløft dukker op. Som allerede antydte tjener engagementet i disse gruppers læsninger til at udvikle eksegesen i og med, der rejses nye spørgsmål, som fageksegeten må gå hjem og spekulere over. Men for på akademisk kompetent – og også etisk redelig – vis at kunne omgås *ordinary readers* må eksegeten atter opøve en ny tværfaglighed og sætte sig ind i de etnografiske og antropologiske metoder.

Interessen for Bibelens receptionshistorie er nærmest eksploderet i den akademiske eksegese. Adskillige af de store forlag, som publicerer eksegetisk litteratur, har nu en serie for receptionshistoriske analyser, ligesom der hvert år dukker nye tidsskrifter op med netop denne profil. Her skal blot nævnes De Gruyters store satsning med the *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, hvori der er planlagt ikke mindre end 30 bind, samt samme forlags tidsskrift *Journal of the Bible and Its Reception*.

Hvor begrebsligheden – *bag, i og foran* teksten – egentlig stammer fra, er vanskeligt at afgøre. Pludselig dukkede betegnelserne op overalt i den eksegetiske litteratur som en hensigtsmæssig måde at skelne mellem forskellige eksegetiske projekter på. Man kan dog også – for nu at gøre forvirringen total – se begreberne anvendt på en lidt anden måde end som skitseret ovenfor. Hvor jeg lader begreberne *bag, i og foran* teksten referere til stedet, hvor tekstens mening lokaliseres, bruger andre udtrykkene til at referere til den kontekst, som eksegeten i forbindelse med sit fortolkningsarbejde bringer i spil med teksten. Henter han materiale fra den *historiske kontekst* ind i fortolkningsarbejdet, arbejder han med verden *bag* teksten. Er hun i gang med at udlægge tekstens strukturer – f.eks. ved hjælp af en semiotisk analyse, hvor teksten udgør sin egen kontekst – så arbejder hun med verden *i* teksten. Eller gør eksegeten brug af virkningshistorien som et middel til at åbne teksten, så arbejder vedkommende med verden *foran* teksten. Typisk vil fortolkningsarbejdet involvere en kombination af disse forskellige kontekstualiseringer. Begrebsligheden tjener derfor til at gøre eksegeten opmærksom på, hvilke præmisser hans eller hendes fortolkning hviler på. Jeg skal dog primært bruge begreberne i den førstnævnte forstand – nemlig som en indikator for, hvor tekstens mening søges.

Med verdenerne *bag, i og foran* teksten står eksegeten – og præsterne – over for et mangefold af metodiske indfaldsvinkler til den ene og samme tekst. Det er som at se på teksterne gennem et kalejdoskop; når vi drejer lidt på perspektivet, opstår der nye mønstre af meningsdannelse. Selvom der er tale om en kronologisk udvikling i de eksegetiske metoder, er det imidlertid ikke sådan, at paradigmerne erstatter hinanden. I stedet kan man tale om, at der finder en epistemologisk kvalificering af

tidligere paradigmer sted, sådan som vi f.eks. har set det i udviklingen af det historiske paradigme.

Jeg vil i dette bidrag til diskussionen om de gammeltestamentlige læsningers rolle i gudstjenesten se nærmere på, hvorledes denne problematik stiller sig afhængigt af, hvordan man orienterer sig i tekstens tre verdener – dvs. om man søger meningen i verden *bag*, *i* eller *foran* teksten. Som vi skal se, lader denne diskussion sig ikke afgrænse fra en tilsvarende diskussion af de hermeneutiske overvejelser, som er knyttet til brugen af de nytestamentlige tekster i gudstjenesten. Jeg skal derfor her pege på et speciale i nytestamentlig eksegesi, som netop arbejder med denne multidimensionale tilgang til homiletikken. Det drejer sig om Anne Martiny Kaas Hansens “Eksegesen i homiletikken. Homiletiske ressourcer i verdenerne bag, i og foran teksten” fra 2013. I specialet peger Kaas Hansen på, hvorledes det homiletiske problem om aktualisering stiller sig forskelligt, afhængigt af hvilken af tekstens verdener man er orienteret mod. Min artikel står i gæld til Kaas Hansens arbejde, blot sætter jeg et fokus på de gammeltestamentlige læsninger som et særligt litteært og teologisk problem i gudstjenesten. Det er ikke opgaven med dette bidrag at anbefale en bestemt positionering i forhold til brugen af bibelske tekster – specifikt de gammeltestamentlige læsninger – i gudstjenesten. Som Kaas Hansen gør opmærksom på i specialets titel, kan tekstens mangefold af meningsgivende verdener være en ressource for den hermeneutisk bevidste prædikant.

Det første perspektiv: Verden *bag* teksten. Jødedommen i den protestantiske gudstjeneste

Hvis præsten går til de bibelske tekster som kilder til fortiden på samme måde, som studerende ved de teologiske læreanstalter også i dag bliver trænet i det historisk-kritiske arbejde, vil han eller hun stå over for adskillige opgaver, som må løses, inden evangeliet kan forkyndes “rent og purt” fra prædikestolen. Først må præsten studere søndagens tekster på originalsprogene og dernæst bladde i de realkommentarer, som informerer om de tidstypiske forhold, der bør tages i betragtning, når teksterne skal forstås i deres historiske kontekst. Først derefter kan præsten hengive sig til det egentlige homiletiske arbejde og overveje, på hvilken måde han eller hun vil relatere den gammeltestamentlige læsning til evangelielæsningen – og måske også epistelen – så teksterne tilsammen danner et springbræt for den egentlige forkyndelse. Her ligger der endnu et oversættelsesarbejde og venter; der skal – som allerede nævnt adskillige gan-

ge – bygges bro hen over *der garstige, breite Grab* mellem dengang og nu. Det homiletiske paradigme, som er knyttet til den historisk-kritiske eksegesi, er da også blevet betegnet som *explicare – applicare*. Teksten skal *forklares* i sin historiske kontekst, før den kan *appliceres* på tilhørernes samtid.

Uundgåeligt etablerer dette paradigme et fagligt hierarki omkring forkyndelsen. Før præsten kan lade sig selv og menigheden udfordre og anfægte af evangeliets budskab, må han eller hun som den filologiske og religionshistoriske ekspert, vedkommende er uddannet til at være, undervise menigheden i den rette forståelse af teksterne for at kunne lede den frem til den pointe, som vil styrke troen. Paradigmet sætter altså præsten i rollen som underviser.

Hvor læser vi fra? Det Gamle Testamente eller Biblia Hebraica?

Problemet, som dette paradigme rejser for brugen af de gammeltestamentlige tekster i en gudtjenestemæssig sammenhæng, er, at den ene side af *der garstige, breite Grab* befinder sig i en anden religion: jødedommen. Når blikket rettes mod verden *bag* teksterne, læser vi nemlig ikke fra Det Gamle Testamente, men fra *Biblia Hebraica*. En mulig løsning på dette problem, som fastholder det historiske perspektiv, har været den komparative religionshistorie. Her har man enten kunnet urgere forskellene eller accentuere lighederne mellem jødedommen og kristendommen. Udvalget af gammeltestamentlige tekster i Alterbogen lægger op til begge dele.

Nu har forskelle jo altid været gode at tænke med, når der skulle dannes betydninger. I sit hovedværk *De la grammatologie* fra 1967 samlede Jacques Derrida hele sin filosofiske indsigt i en berømt parafrase over Johannesevangeliets indledning: I begyndelsen var *forskellen* – og alt, som er, er blevet til gennem *la différence*, dvs. ved at sætte skel og skabe forskelle. Tanken hos Derrida er, at al identitet grundlæggende er negativt defineret. Vi skaber vores identitet – som enkeltpersoner, som folk og som religion – ved at afgrænse os fra det, som vi ikke vil identificeres med. Det er der for så vidt ikke noget galt i. Problemerne opstår, når denne negativitet deponeres hos andre personer, folk eller religioner, der – når de anskues som et negativt spejlbillede af os – frarøves retten til egen identitet og selvforståelse.

I en luthersk sammenhæng har denne kontrastering typisk været bygget op omkring modsætningen mellem den jødiske lov og det kristne evangelium. Gerningsretfærdigheden, som søgte frelsen ved egne kræfter, er blevet stillet op over for tilliden til og troen på Guds nåde. I den dialektiske teologis eksistentielle aftapning er denne kontrastering blevet

til et modsætningsforhold mellem det uegentlige liv, som søger at finde meningen i egen foretagsomhed, og det egentlige liv, som accepterer, at tilværelsen og dens mening er givet. Her melder sig imidlertid et problem, hvis man ønsker at bruge den gammeltestamentlige læsning til at repræsentere gerningsretfærdigheden og loven eller det uegentlige liv. En sådan manøvre stiller E. P. Sanders' vigtige afhandling om *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977 sig i vejen for. I bogen problematiserer Sanders den – især protestantiske – konstruktion af jødedommen som en gerningsretfærdig religion. I stedet peger han på jødedommen som et eksempel på *covenantal nomism*, hvor Gud har taget initiativet til pagten gennem sit løfte om velsignelse af Abraham og hans slægt. Loven, som først kom til senere, er blot en håndbog i god pli. Guds tilsigelse, gave eller nåde er altså udgangspunktet for gudsforholdet – præcis som det også accentueres i kristendommen. En sådan brug af forskellene er et eksempel på, hvorledes negativiteten deponeres hos den anden. Men denne kontrastering er ikke bare dårligt informeret videnskab. På grund af den antisemitisme, der er knyttet til kristendommen og dens historie, bliver det i tillæg en etisk problematisk videnskab.

Den sammenlignende religionshistorie kan imidlertid også benytte sig af muligheden for at pege på de paralleller i de to religioners gudsforhold, som udvalget af gammeltestamentlige læsninger kan lægge op til. Der er således ligheder at finde i gudsforholdet, i afgudsdyrkelse (i dens mange former), i de eksistentielle temaer og i den profetiske kritik mod hykleri og misbrug af religionen for egen vindings skyld.

Det jødiske evangelium

Hvis præster har oplevet det som et problem at skulle prædike over jødiske tekster, er dette problem ikke blevet mindre de sidste par årtier. I forbindelse med den tekstkritik, som i første halvdel af det forrige århundrede blev bragt i anvendelse for at identificere de originale Jesu-ord i evangelierne, anvendte man et differenskriterium, hvor det netop var bruddet med jødedommen, som blev anset for at være et kriterium for *logion'ets* ægthed. De seneste årtier er dette forhold imidlertid skiftet. Anerkendelsen af, at den person, som kristendommen er bygget op omkring, tilhørte en anden religion – nemlig jødedommen – er kommet til udtryk i en række bøger, som peger på, hvor jødisk ikke bare den historiske, men også evangeliernes Jesus var i adfærd og forkyndelse. En tidlig bog i denne tradition er Geza Vermes' *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* fra 1973. En nyere bog er Amy-Jill Levines' *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* fra 2007.

I lyset af denne erkendelse er snittet mellem jødedommen og kristendommen blevet forskubbet til forholdet mellem den historiske Jesus og urmenighedens kerygmatiske forkyndelse, hvor Paulus er blevet set som grundlæggeren af den kristne kirke. Men med *Det Nye Perspektiv* på Paulus, som E. P. Sanders stimulerede med ovennævnte bog, og som James D. G. Dunn lagde navn til med sin artikel af samme navn fra 1983 – “The New Perspective on Paul” – er imidlertid også Paulus blevet trukket ind i jødedommen. Igen er der misforståelser, som må korrigeres, sådan som det f.eks. sker i Pamela Eisenbaums bog fra 2009, *Paul Was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*.

Hvad da med evangelierne? Vi har længe forstået Matthæus som et jøde-kristent evangelium, men med accenten på *kristent*. Nye tendenser i Markus- og Johannesforskningen peger imidlertid i retning af, at også disse tekster skal forstås som jødiske tekster skrevet for hedninger, som gennem Kristus-troen ønskede at knytte an til jødedommen. Internationalt taler man om “the judaizing Gentiles”. I bogen *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ* fra 2012 læser Daniel Boyarin en række af passager fra evangelierne, som ellers er blevet fremhævet som afsnit, hvor bruddet med jødedommen blev accentueret, som jødiske tekster. I sin læsning af Mark 7,1-23 konkluderer Boyarin, at “Jesus Kept Kosher”, og gør dermed op med forestillingen om, at Jesus – og altså også Markusevangelisten – skulle have gjort op med de jødiske regler om rent og urent.

I bogen *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* fra 2004 argumenterer Boyarin for, at det er hos kirkefaderen Justin Martyr, vi første gang kan se tanken om kristendommen som en selvstændig religion. Dette kommer bl.a. til udtryk i Justins beskrivelse af de kristne som et selvstændigt folk (*ethnos*) ved siden af jøderne og grækerne: *a third race*. Selv har jeg i artiklen “The Politics of Beginnings: Cosmology, Christology and Covenant: Gospel Openings Reconsidered in the Light of Paul’s Pneumatology” (2014) peget på Lukasevangeliet som den tekst, hvor bruddet markeres. Den tredje evangelist dropper de tanker om at få hedningerne ind i Abrahams skød, som det var af afgørende betydning for Paulus at få på plads. Med jomfrufødslen lader Lukas Gud starte det nye folk, som Justin i sin *Dialog med jøden Tryfon* så malende kan beskrive som det “*ethnos*, der er gravet ud af Kristi testikler” (*Dial.* 135.3, kursiv tilføjet). Jeg arbejder også med en sendatering af Lukasevangeliet og placerer det tredje evangelium et par årtier oppe i det andet århundrede.

Den religiøse brudflade mellem jødedom og kristendom går altså *ikke* mellem Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente, men ligger et

sted i Det Nye Testamente. De eksegetiske diskussioner har netop vist, hvorledes grænsefladen mellem jødisk religion og det, som bliver til kristendommen, konstant er til forhandling.

Homiletik som komparativ religionshistorie

Søges prædikenteksternes mening i verden bag teksterne, bliver indfaldsvinklen til tekstarbejdet altså den komparative religionshistorie. En god læremester i redelig akademisk omgang med denne form for sammenligninger er den amerikanske religionshistoriker Jonathan Z. Smith. I sit arbejde har Smith reflekteret over, hvorledes de kategorier, som vi bruger, når vi sammenligner religioner, kommer til at præge, hvad vi ser. Når det gælder forholdet mellem jødedommen og kristendommen, finder jeg det særlig relevant at trække Smiths skelnen mellem de lokative og utopiske dimensioner af religionen frem, fordi det er her, faldgruberne i det komparative projekt gemmer sig. Ifølge Smith er en religions mulighed for at overleve og tilpasse sig nye situationer betinget af dens evne til at rumme og afbalancere sine lokative og utopiske aspekter. Smith udvikler sine analytiske kategorier i følgende essays: "The Wobbling Pivot" og "The Influence of Symbols on Social Change: A Place on Which to Stand" begge fra bogen *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions* fra 1970 samt i kapitlerne "II. On Comparison" og "V. On Comparing Settings" i bogen *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* fra 1990.

I dens lokative aspekt er religionen knyttet til det sted, hvor det guddommelige strømmer ind i verden og giver den form; dette er *axis mundi*. Ofte vil dette sted markeres af en særlig bygning: et tempel, et offerplads – eller det tårn, som kirkerne på vore breddegrader har. At dette sted er verdens, nationens eller byens centrum, bekræftes og fastholdes gennem de religiøse praksisser, som er knyttet til stedet. Reglerne for, hvordan man må agere, bliver mere og mere restriktive, jo tættere vi kommer centeret. Ved at regulere, hvem der har adgang til hvilke zoner omkring det hellige, strukturerer centeret det religiøse og sociale hierarki.

Kulten i tilknytning til det andet tempel i Jerusalem var et godt eksempel på en sådan lokativ religiøs praksis. Ved hjælp af renhedsforskrifterne blev det sociale hierarki sat: Hedningerne havde adgang til arealerne uden for templet; kvinderne måtte komme ind i forgården til selve templet; mændene måtte træde ind i den gård, hvorfra de kunne iagttage de daglige ofringer på det alter, som kun præsterne havde adgang til; alene ypperstepræsten – og kun en gang om året – havde adgang til det allerhelligste.

Også helligskrifterne – både de myter og fortællinger, som begrundes den religiøse praksis, og de love, som foreskriver den rette omgang med det hellige, herunder ritualernes udførelse – hører til religionens lokative aspekt. Når Bibelen ligger åben på alteret i de protestantiske kirker – ret i *axis mundi* – så investeres den med guddommelig autoritet og mening og bliver Guds hellige ord. Uden disse regler og ritualer ville der ikke være forskel på helligt og profant – og altså heller ikke på Bibelen og en almindelig bog. De lokative aspekter tjener således til at konsolidere, opbygge og holde sammen på det religiøse samfund. Dersom en religion alene betragtes under denne synsvinkel, kommer den let til at tage sig ud som et socialt og kulturelt fænomen med en religiøs overbygning. Dette er dog sjældent hele sandheden. Blikket må forskydes til de utopiske dimensioner.

Det utopiske aspekt udfordrer den institutionaliserede religion ved at tømme det lokative centrum for mening og kraft. F.eks. i Markusevangeliet kommer denne udvikling til udtryk ved, at forhængen til det allerhelligste flænges i det øjeblik, hvor Jesus udånder og dør (Mark 15,37). Stedet, hvor det guddommelige rører ved verden, flyttes fra et veldefineret centrum til en mere diffust defineret periferi. Det guddommeliges sted er netop blevet *u-topisk*: det er ikke her. Den måde, hvorpå man kan forbinde sig med dette fraværende sted, sker alene gennem troen på stedets eksistens. Denne ændring i forhold til religionens stedbundethed betyder, at de ydre strukturer, som definerede og understøttede den religiøse praksis, nu må erstattes af et indre – og derfor mere individuelt forankret – gudsforhold.

Et godt eksempel på utopisk tænkning finder vi i de paulinske breve. I Filipperbrevet kan Paulus tale om, at de Kristus-troendes *polis* og borgerskab er at finde i himlene (Fil 3,20). I Galaterbrevet omtales det himmelske Jerusalem som “vor moder” (Gal 4,23). I Første Korinterbrev henviser Paulus til menigheden som Guds tempel: “Ved I ikke, at I er Guds tempel, og at Guds ånd bor i jer? Hvis nogen ødelægger Guds tempel, skal Gud ødelægge ham. For Guds tempel er helligt, og det tempel er I” (1 Kor 3,16-17). Paulus bruger Kristus-begivenheden til at åbne “Israel” og den jødiske identitet op, så Israel som en åndelig størrelse kan rumme enhver, der tror – uafhængigt af etnisk tilhørsforhold. Som det hedder i Romerbrevet: “For jøde er man ikke i det ydre, og omskærelse er ikke det, som ses på kroppen. Jøde er man i det indre, og opskærelsen er den, som er det i sit hjerte, i Ånden og ikke efter bogstaven” (Rom 2,28-29). Den samme tendens finder vi i Johannesevangeliet, hvor de jødiske institutioner, ritualer og fester spiritualiseres på en sådan måde, at de kommer til at handle om Kristus. Vi ser dette i den forklaring, som

forfatteren føler sig foranlediget til at give i forbindelse med den såkaldte tempelrensning i Joh 2,13-22, hvor Jesus taler om, at han vil rive dette tempel ned og rejse det igen på tre dage: "Men det tempel, som han talte om, var hans legeme" (Joh 2,21).

For Paulus' vedkommende betød denne spiritualisering af jødedommen ikke et brud med religionen. Hans ærinde var alene at åbne jødedommen op, så profetien til Abraham om, "at han skulle blive fader til en mængde folkeslag" (1 Mos 17,4), kunne gå i opfyldelse. Når det gælder Markus-, Matthæus- og Johannesevangeliet, er sagen nok lidt mere kompliceret. Dette hænger sammen med, at på det tidspunkt, hvor disse evangelier forfattes, findes templet ikke længere. Med templets fald i år 70 e.Kr. tvinges jødedommen til at mobilisere sine utopiske ressourcer. Striden står om, hvordan gudsforholdet nu skal formidles – og det var der flere bud på. Mens Markus peger på nadveren, ser Johannesevangeliet Ånden som det nye "sted". Den tradition, som bliver til den rabbinske jødedom, vælger derimod at holde fast i *Skrifterne*, hvis læsning heller ikke er bundet til ét sted. Den utopiske fleksibilitet kommer ind gennem den levende og kreative fortolkningskultur, som udvikles i den rabbinske jødedom: Talmud og Mishna er eksempler på dette. I virkeligheden var denne udvikling godt i gang også før templets fald, i og med at jødedommen i århundrederne før vor tidsregnings begyndelse havde en stor diaspora i byerne omkring Middelhavet. Templet var allerede fraværende for hovedparten af det jødiske folk.

Evnen til at nytænke traditionen er altså intimt forbundet med det guddommeliges fravær og med forestillingen om det hinsidige eller det fremtidige som det sted eller den tid, der er anderledes end nutiden. Enhver religion har brug for en sådan fordobling, et andet-sted, et *utopia*, som kan være udgangspunkt for kritik og forandring, når de strukturer, som opretholder centeret, er blevet for rigide, for lukkede, for utidssvarende – eller bare ikke længere forefindes – og forandringer derfor er påkrævet. Religioner, som evner at tilpasse sig forandringer i tid og sted, har – som allerede nævnt – både lokative og utopiske aspekter. Derfor kan Smith også i *Drudgery Divine* hævde, at det er videnskabeligt humbug, dersom man sammenligner det lokative og institutionaliserende aspekt i én religion, f.eks. jødedommen, med det utopiske aspekt i kristendommen, som i begyndelsen slet ikke var en anden religion, men først blev det med tiden (Smith 1990, 143). Dersom en religionshistorisk sammenligning skal fremstå som metodisk redelig, må man sammenligne de lokative elementer i den ene religion med de lokative strategier i den anden – og de utopiske potentialer med hinanden.

Det er altså metodisk illegitimt at tage patent på det utopiske og spirituelle element og reducere og forvrænge modparten til en traditionel og primitiv kult- og/eller lovreligion. Metodologisk betyder dette, at man ikke bør sammenligne kristendommen med tempelkulten, men alene bør sætte den i relation til eksiltraditionen og den profetiske kritik eller den senere rabbinske jødedom. I en gudstjenestesammenhæng betyder dette, at man skal være på vagt, når den gammeltestamentlige læsning er hentet fra Mosebøgerne, mens problemet i et vist omfang løser sig, når det er profetetekster, der læses fra i gudstjenesten. Mens den utopiske længsel, der kommer til udtryk i disse skrifter, er forbundet med (det tabte) Jerusalem, ses denne længsel som forbundet med enten Kristus eller det gudsrige, som han bringer, i den tradition, der kommer til udtryk i de nytestamentlige skrifter. Denne fortolkningstradition, som altså befinder sig på kanten af jødedommen, i og med den forudsætter dens skrifter, fører os videre til det næste paradigme.

Det andet perspektiv: Verden *i* teksten. Den bibelske kanon som kristen bog

Som allerede antydet førte mistænksomheden, når det gjaldt de ikke-falsificerbare læsninger, til et forbehold over for brugen af de bibelske tekster som kilder til realhistorien. Resultatet af denne skepticisme blev en vending bort fra tekstens eksterne referencer til dens tekstinterne mening. Inspirationen til den narrative vending, som i den bibelske eksege- se begyndte at sætte sig igennem i starten af 1980'erne, kom fra den ny-kritiske bølge i litteraturkritikken, som allerede i slutningen af 1950'erne havde opgivet de biografiske læsninger til fordel for studiet af værkets indre sammenhæng og æstetik. I et berømt essay fra 1967 beskrev den franske litterat Roland Barthes (1915-1980) denne forskydning som "forfatterens død" – hvilket også var skriftets navn: "La mort de l'auteur". Barthes så denne afskæring af værket fra forfatterintentionen som en forudsætning for, at teksten kunne få et videre liv.

Når fokus forskydes fra verden *bag* teksten til verden *i* teksten, sker der noget med forståelsen af gudstjenestens tekster. De bibelske fortællinger og breve ses ikke længere som kilder til en svunden tid, men som den kanoniske litteratur, kirken og dens teologi hviler på. Set i dette perspektiv udgør Det Gamle Testamente en del af den kanon, som de kristne fra begyndelsen har forstået Kristusbegivenheden – og tilværelsen i øvrigt – i lyset af. Faktisk var den græske oversættelse af Det Gamle Testamente, Septuaginta, de første kristnes Bibel. Professor i nytestament-

lig eksegeese Mogens Müller har i bøgerne *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* (1994) og *Det Gamle Testamente som kristen bog* (1997) peget på netop dette. Skrifterne blev læst, sådan som forfatteren til det tredje evangelium lader Jesus udlægge disse på vejen til Emmaus for disciplene: “Og han begyndte med Moses og alle profeterne og udlagde for dem, hvad der stod om ham i alle Skrifterne” (Luk 24,27). De tidligste kristnes fortolkning af Skrifterne fandt således sted i verden *foran* teksten, men i kraft af nedskrivningen af denne fortolkning i de forskellige evangelier blev den til en verden *i* teksten.

Ricoeur og rekontekstualiseringen af teksten

En af de teoretikere, som er blevet knyttet til den narrative eksegeese, er den franske filosof Paul Ricoeur (1913-2005). I bogen *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* fra 1976 (et centralt kapitel “Paul Ricoeur: Hvad er en tekst? – forklare og forstå” er at finde i Jesper Gulddal & Martin Møllers antologi, *Hermeneutik, en antologi om forståelse* fra 1999) beskriver Ricoeur det komplekse hermeneutiske arbejde, som enhver læsning involverer. Han skelner mellem to poler i fortolkningsarbejdet: teksten og læseren. Den del, der foregår ved tekstpolen, handler om at udrede de meningsbærende strukturer i teksten, og det arbejde, der foregår ved læserpolen, angår forståelsen. Når teksten afskæres fra sin forfatter og dennes historiske kontekst, frisættes der et overskud af mening, som skaber mulighed for, at læseren kan lade de narrative strukturer i teksten skabe orden i hans eller hendes verden og dermed fylde den med mening. Den teksteksterne referent, som i første omgang blev afskåret med “forfatterens død”, genskabes, når tekstens verden smelter sammen med læserens verden og skaber betydningsbærende strukturer i denne. Ricoeur kan forklare dynamikken mellem de to poler på følgende vis:

Som læsere kan vi forblive i tekstens uafgjorthed, behandle den som en tekst uden verden og uden forfatter; i så fald *forklarer* vi den ud fra dens indre forhold, ud fra dens struktur. Men vi kan også ophæve tekstens uafgjorthed, fuldbyrde teksten i talen, føre teksten tilbage til den levende kommunikation; i så fald *fortolker* vi den. Disse to muligheder hører begge med til læsningen, og læsningen består af dialektikken mellem de to indstillinger.

(Ricoeur 1999, 247)

Skal vi holde fast i vores analytiske kategorier, kan vi sige, at Ricoeur med sin fortolkningsteori placerer tekstarbejdet imellem verden *i* teksten og verden *foran* teksten. Det ovenfor skitserede problem, som det historiske paradigme rejste med læsningen af de gammeltestamentlige tekster i gudstjenesten – som i det historiske paradigme ikke er gammeltesta-

mentlige, men jødiske tekster – bliver løst gennem den kulturelle de-kontekstualisering, som ifølge Ricoeur og Barthes sker, når værket frigøres fra forfatterens hånd og intention og som trykt tekst får sit eget liv.

Ricoeurs distinktion mellem fortolkningsarbejdets to poler stiller os over for en ny homiletisk problemstilling. Hvor langt skal præsten bevæge sig hen ad den akse, som forbinder de to poler? I hvilken grad skal han eller hun engagere sig i udlægningen af den aktuelle betydning af søndagens tekster? Her står vi over for et paradoks. For jo mere konkret og tydelig præsten bliver i sit forsøg på at re-kontekstualisere teksten, desto større er risikoen for, at han eller hun atter får lukket tekstens betydningspotentialer ned. Med sit levende nærvær på prædikestolen er præsten som prædikenens forfatter jo ikke “død” i Barthes’ forstand og kan derfor gøre krav på tekstens mening.

Narrativitet og stedfortrædende erfaringer

For nærmere at belyse forståelsesarbejdet, som det udfolder sig ved læserens – og vi skulle måske her sige tilhørerens pol, når det drejer sig om, hvad der sker på kirkebænkene – er det værd at kaste et blik på, hvad den canadiske ekseget og psykolog Philippa Carter siger om *reader-response* i sin artikel fra 2003 “The Narcissistic Reader and the Parable of the Good Samaritan”. I artiklen bruger Carter psykoanalysen til at beskrive, hvad der foregår i læseprocessen. Hendes eksempel er lignelsen om den barmhjertige samaritaner, men det er alene dynamikken mellem tekst og læser, som her interesserer os.

På den psykoanalytiske sofa er det ved hjælp af de projektioner, der overføres på analytikeren, muligt at gøre erfaringer, som kan ændre ens liv. På samme måde er det ifølge Carter muligt ved hjælp af de personer, som optræder i teksterne, med at gøre “stedfortrædende erfaringer”. Med et psykoanalytisk udtryk er der tale om “selfobject experiences”. Carter beskriver dette *selfobject* på følgende vis: “A selfobject is an individual who, rather than being experienced as an object differentiated from the self, temporarily becomes part of the self” (Carter, 3). I læseprocessen sker der således en reciprok overførsel, hvor egne erfaringer projiceres over på figurerne i teksten for at fylde disse ud og give dem liv, men hvor der også sker en modoverførsel til læseren/lytteren af de “stedfortrædende” erfaringer, som den figur, læseren har investeret i, gennemløber i fortællingen:

In the transference relation [of psychoanalysis], there is a difficult, agonistic, and productive encounter. The same is true of the reading of texts, where we interpret, construct, building hypotheses of meaning that are themselves productive of mean-

ing, seeking both to work on the text and to have the text work on us. Transference and construction suggest a properly dynamic model of narrative understanding ...

(Carter, 72)

Carter kan også tale om den “vicarious introspection”, som finder sted i læseprocessen. Mens den professionelle læsers kritiske og metodisk kontrollerede tilgang til læseprocessen har som mål at sætte denne personlige identifikation med eller stillingstagen til fortællingens figurer på standby, er det empatiske engagement i aktørerne en central del af læsningen hos den almindelige læser. Denne involvering er en forudsætning for, at de stedfortrædende erfaringer kan finde sted. I artiklen forklares dette fænomen på følgende vis:

While the capacity to empathize varies from reader to reader, my assumption is that empathy is central to the reading experience and that, despite the wide variation in the ways critics theorize about literature and objectify the reading experience, texts can and do generate a range of similar, collective, and often unconscious responses in readers.

(Carter, 25-26)

Hvis fortællingen fremstilles på en sådan måde, at den inviterer læseren eller lytteren til at investere sig selv i fortællingens personer, kan der gøres virkelige erfaringer. I så fald kan man tale om, at den referent, som blev suspenderet med “forfatterens død”, nu bliver vakt til live i læserens verden:

[...] the movement of reference [...] takes place in the transference of narrative from teller to listener, and back again. It is in this movement of reference that change is produced – that the textual reader, like the psychoanalytic patient, finds himself modified by the work of interpretation and construction, by the transference dynamics to which he has submitted himself. In the movement between text and reader, the tale told makes a difference.”

(Carter, 72)

Jeg vil ved denne erfaringsoverførsel fremhæve to ting, som er af relevans for homiletikken. For det *første* er det i lyset af denne teoridannelse ikke nødvendigt, at læseren må overtage hele fortællingens symbolske univers som sit eget, for at den stedfortrædende erfaring kan finde sted. Det eneste, som fordres, er, at fortællingen har en sådan karakter, at læseren kan leve sig ind i dens univers. Vi står her over for en ganske anden indfaldsvinkel til den problematik, som Bultmann adresserede med sit afmytologiseringsprogram. Ifølge Bultmann måtte evangelierne jo renses for alle de træk, som kunne give anledning til forargelse hos det moderne menneske – kosmologien, miraklerne osv. – for at evangeliet kunne lyde i sin egen skandaløse form. Men den psykoanalytiske teori om *selfobject*’et tillader læserne at operere i forskellige verdener og

overføre erfaringer, som er gjort inden for én horisont, til en anden. Narrativitet og empati er altså i stand til at etablere en bro hen over verdensbilledernes *garstiger, breiter Grab*. Når det gælder de eksistentielle erfaringer, som de gammeltestamentlige læsninger bringer ind i gudstjenesten og de kirkelige handlinger, udgør den tidslige afstand ikke nødvendigvis noget problem. Menneskets sind er mere plastisk, end den oplyste rationalitet tillader det at være. Personerne i de gammeltestamentlige tekster kan på denne måde fungere ikke bare som troseksempler i gudstjenesten, men også danne grundlag for egentlige troserfaringer.

For det *andet* stiller denne teori en række krav til, hvorledes prædikanten skal omgås de tekster, der finder anvendelse i gudstjenesten, dersom han eller hun ønsker at invitere lytterne på kirkebænken ind i tekstens verden. Præsten må i sin prædiken give teksterne en form, der betyder, at de er åbne for, at tilhøreren kan træde ind i teksternes univers og dér gøre førstehåndserfaringer ved hjælp af fortællingens figurer. Hvis præsten i prædiken selv folder de erfaringer ud, som skal finde sted ved tilegnelsens pol, er der en risiko for, at tekstens univers lukkes, og at lytterne i stedet for en førstehåndserfaring får erfaring på anden hånd, nemlig præstens. Prædikenen må have så mange åbninger – eller narrative *gaps* – at der er plads til, at lytterne kan fylde disse ud med deres egne erfaringer. Her kaldes der på præstens sans for narrativitet. Vi kommer ikke uden om, at der kræves et vist digterisk potentiale for at kunne arbejde optimalt på dette niveau, dersom præsten skal udfolde de etiske formaning og det evangeliske potentiale i de bibelske fortællinger, så Guds vrede og fastholdenhed vitterlig *erfares*. Her er det på sin plads at nævne, at evangeliet – altså det gode budskab – ikke må forveksles med den nytestamentlige *genre*, som omfatter Matthæus-, Markus-, Lukas- og Johannesevangeliet. Guds trofasthed over for sit genstridige og ulydige folk kan sagtens danne udgangspunkt for evangeliske erfaringer. F.eks. har davidssalmerne op gennem historien været en vigtig ressource for den enkeltes trøst og udholdenhed. Omvendt er det ikke noget problem at erfare Guds vrede med udgangspunkt i den nytestamentlige litteratur, hvor der fortsat er gråd og tænders gnidsel.

Den narrative eksegese og tekstens verdener

Når det gælder udfoldelsen af de narrative potentialer i prædikenteksterne kan professor i praktisk teologi ved Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie, Universitetet i Wien, Wilfried Engemann med sit homiletiske arbejde være til stor hjælp. I den version af sin lærebog i homiletik, som blev udgivet i 2011, knytter Engemann an til den analytiske skelnen mellem forskellige verdener i teksten, som den bibel-

ske eksegeese har lånt fra litteraturvidenskaben. Idéen i den Engemann'ske homiletik er, at præsten i sin prædikenforberedelse kan vælge at zoome ind på en af disse verdener og her udfolde den karakter og plotanalyse, som ligger i fortællingen. Præsten kan f.eks. fokusere på *den fremstillede verden*, der som den historiske kontekst danner kulisse for den bibelske fortælling. Her kan han eller hun stille skarpt på en person eller begivenhed, som tilhører baggrunden, og med udgangspunkt i dette materiale skabe et teologisk erfaringsrum, som tilhøreren kan træde ind i. Prædikanten kan også zoome ind på *den fortalte verden*, som angår hoved- og hjælpe-plot i fortællingen. Det er også muligt at se på de fortalte begivenheder med udgangspunkt i fortællingens forskellige aktører og spørge til, hvordan de hver især har oplevet begivenhedernes gang. I så fald forholder prædikanten sig til det, som Engemann betegner som *de citerede verdener*. En fjerde mulighed er at træde ind i *de udkoblede fortællingers verden*, som repræsenteres af den verden, der åbnes op i de lignelser og fortællinger, som aktørerne i de bibelske fortællinger fortæller om.

Jeg vil selv føje endnu et perspektiv til, som Engemann ikke eksplicit nævner, men som måske hører hans kulisse til. Prædikanten kan også tage udgangspunkt i *den fortiede verden*, som er knyttet til de karakterer, som er nødvendige for fortællingens udfoldelse, men som ikke selv får lov til at komme til orde; vi kunne kalde dem for de narrative statister. Hvordan vil de slaver, som sandsynligvis har været til stede i Jesus' måltidsfællesskaber, f.eks. høre de lignelser, som Lukasevangelisten har ladet Jesus fortælle om vold mod slaver (9. søndag efter trinitatis, anden tekstrække)? Hvad tænkte Sarahs slavinde Hagar, da Sarah blev gravid? (Mariæ bebudelses dag, anden tekstrække) Hvordan så de vognførere, som sikrede, at den etiopiske hofmands vogn ikke kørte af sporet, mens han læste i profetens bog, på begivenhedernes gang (15. søndag efter trinitatis, anden tekstrække)?

Engemanns model over Bibelens verdener repræsenterer en palet af muligheder for den præst, som har en veludviklet sans for teksternes narrativitet. Her kan præsten hente inspiration i den narrative eksegeese, som der undervises i på de teologiske uddannelsesinstitutioner.

Homiletik og polyvalens

Engemann har i sin homiletik valgt at være i overensstemmelse med *the implied reader*, dvs. med den læserrolle, som tekstens forfatter har skabt. Dette er ikke uproblematisk, eftersom flere af de nytestamentlige tekster, som er i Alterbogen, har en temmelig problematisk virkningshistorie. Til tredje søndag i fasten foreskriver anden tekstrække, at der i Den Danske

Folkekirke skal prædikes over Johannesevangeliet 8,42-51. Dette er en tekst, som traditionelt volder præsterne problemer: Hvordan forholde sig til en Jesus, der i skinger tone beskylder jøderne for at være børn af Djævelen og at fare med løgn? Den gammeltestamentlige læsning til samme søndag er fra 2 Mos 32,7-10.30-32 og handler om israelitternes afgudsdyrkelse og Herrens vrede over “det stivnakkede folk”, som han vil “tilintetgøre i sin vrede”. Denne kombination af tekster gør ikke sagen lettere. Men hverken den akademiske læser eller prædikanten er forpligtet på at indtage rollen som *compliant readers* og på føjelig vis glide i ét med tekstens læserrolle. Tværtimod hører det med til det eksegetiske forarbejde til en prædiken at gøre sig bevidst om, hvordan man som læser positionerer sig i forhold til teksten.

Begrebet *compliant reader* – den føjelige læser – stammer fra den canadiske ekseget Adele Reinhartz’ bog *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John* (2001). I bogen forsøger Reinhartz at komme overens med denne tekst og religion, som på en og samme tid tiltrækker, frastøder – og forstøder hende som jøde. Hun leger en form for stoleleg, hvor hun fra fire forskellige positioner har samtaler med “Johannes” om hans evangelium. Det er velkendt, at traditionen har identificeret forfatteren til det fjerde evangelium med yndlingsdisciplen fra Johannesevangeliet (Joh 13,23), som igen er blevet identificeret med Zebedæus-sønnen Johannes. Som *the compliant reader* er Reinhartz nysgerrig og lyttende og søger at forstå Johannes’ anliggende og hvad, han mener, Kristustroen har at tilbyde i forhold til jødedommen. Som *the resistant reader* vurderer hun kritisk hans sag med udgangspunkt i jødisk teologi. Hun analyserer hans tekst ud fra dens virkningshistorie for at se, om intentionerne holdt. Som *the sympathetic reader* er hun akademisk og undersøger teksten for, hvad vi kan lære af denne om *the parting of the ways* mellem to religioner. Endelig træder hun som *the engaged reader* i karakter som feminist og reformjøde og læser dialogisk med henblik på at undersøge, om det på nogen måde skulle være muligt at etablere en fælles platform med kristendommen mod de destruktive kræfter i verden.

Med Reinhartz’ komplekse læsestrategi handler det ikke om at erklære sig enig eller uenig med teksten, men om at forstå, at være kritisk, at lære, at lade sig inspirere og om at søge fælles grund. Der er tale om et hermeneutisk greb, som kan inspirere det homiletiske arbejde med både gammeltestamentlige og nytestamentlige tekster. Skønt Engemann som nævnt nøjes med ét perspektiv i sin tilgang til prædikenteksten, rummer hans model mulighed for at lægge flere perspektiver ind i den narrative verden. Ved siden af de allerede nævnte *gaps* vil også polyvalens i præ-

dikenen kunne fungere som en invitation til at træde ind i tekstens univers og positionere sig.

Det tredje perspektiv: Verden *foran* teksten. På vej mod nye horisonter

Receptionshistorien og den filosofiske hermeneutik

Som allerede antydnet i gennemgangen af den narrative eksegesi er det på grund af den horisontsammensmeltning, som finder sted i enhver læseproces, vanskeligt at holde verden *i* teksten adskilt fra verden *foran* teksten. Fordi vi har set på denne sammensmeltning i et homiletisk perspektiv, har jeg valgt at fokusere på, hvorledes den fungerer for en tilhører på kirkebænken. Indfaldsvinklen blev derfor den psykoanalytiske tilgang til læseprocessen. Begrebet horisontsammensmeltning stammer fra Hans-Georg Gadamer's hermeneutiske refleksioner i værket *Wahrheit und Methode* fra 1960 over vores muligheder for at forstå den historie, der samtidig er det vilkår, som enhver forståelse af prisgivet. Hovedpointen i Gadamer's værk er, at vi altid nærmer os fortiden gennem de spor, som historien har afsat i eftertiden. Vi har derfor ingen mulighed for at blive samtidige med historiens begivenheder, men er prisgivet den tradition, der ligger mellem os og fortiden. Det er som regel Gadamer's store værk, der fremhæves, når man fra den filosofiske hermeneutik skal forklare vendingen mod receptionshistorien i den bibelske eksegesi.

Brennan Breeds artikel "The Normadology of the Bible: A Processual Approach to Biblical Reception History" fra 2012 tager afsæt i Gadamer's arbejde. Breeds overvejelser er af relevans for netop det spørgsmål, som der her sættes fokus på: de bibelske teksters rolle i gudstjenesten. Breed forsøger ved hjælp af receptionshistorien at finde en vej, der undgår de to faldgrupper, som fortolkningen let ender i. Den ene faldgruppe er at tilskrive teksten en *objektiv* mening, der er forbundet med *the original meaning*, sådan som den er knyttet til *the original context* eller forfatterintentionen. Dette var det historisk-kritiske projekt. Den anden faldgruppe er at acceptere, at tekstens mening er prisgivet den *subjektive* fortolkning. I stedet ønsker Breed at tilskrive teksten en form for *agency* og se på de effekter, som teksten har afsat gennem historien – og fortsat afsætter.

Denne indfaldsvinkel til fortolkningsarbejdet er i høj grad forbundet med Breeds' udfordring af idéen om den originale tekst, når det gælder de bibelske fortællinger. Ét er, at vores oversættelser er baseret på sene manuskripter, som i sig selv er en del af teksternes effekthistorie, noget

andet og mere problematisk er, at de bibelske tekster i sig selv er effekt-historie. Den gammeltestamentlige forskning i Mosebøgernes forskellige kilder (J, E, D, P) viser, at vi allerede her er inde i en receptions-historie uden original. Også de paulinske breve kan ses som receptions-historie. Dette gælder ikke mindst det skrift, som Philipp Melanchthon kunne betegne som “doctrinae Christianae compendium” – nemlig det Romerbrev, som er fyldt med fortolkninger af de gammeltestamentlige skrifter. De nytestamentlige evangelier tematiserer selv, at de er at forstå som en reception af de gammeltestamentlige tekster. Vi har allerede set, hvordan Lukasevangeliet i sin selvforståelse bliver til som en fortolkning af Skrifterne (Luk 24,32). Det samme gælder for Johannesevangeliet, hvor disciplene først forstår Skrifterne efter Jesus’ opstandelse (Joh 2,22) – dvs. i lyset af denne.

Mogens Müllers forskningsprojekt “Evangelierne som genskrevet bibel” kan også ses i dette lys. Projektet ser evangelisterne som kreative forfattere, der bearbejder og tilpasser de tekster, de modtager fra traditionen, til et nyt formål og en ny læserskare. Hver gang tiden har ændret sig, har fortiden, sådan som den er repræsenteret i den kulturelle arv, måttet genfortælles på ny. De nytestamentlige skrifter er altså at se som en del af de gammeltestamentlige skrifers “normadiske distribution” gennem historien. Set i dette perspektiv giver det ikke mening at operere med en hård skillelinje mellem de to testamenter, som kirken jo også samlede til én bog: Bibelen. Men hvis man ønsker at forstå denne bogs tekster, giver det heller ikke mening at skille dem fra deres receptions-historie. Her er vi tæt på at være tilbage ved vort udgangspunkt: nemlig Erik A. Nielsens insisteren på, at vi må tage receptions-historien i betragtning, når vi har med kirkens bog at gøre.

Real readers som eksegetisk ressource

I oversigten over de sidste 50 års eksegeese har jeg i stedet for en filosofisk-hermeneutisk indfaldsvinkel til receptions-historien valgt en mere socio-historisk vinkel, når jeg skulle forklare den såkaldte vending mod læseren. Nye grupper af læsere med andre erfaringer har synliggjort, hvad Gadamer i teorien kunne beskrive, nemlig at vi altid kommer til de bibelske tekster med en forforståelse, der er præget af den fortolknings-tradition, som vi er indlejret i. Forståelseshorisonten er mangfoldig og fortolkningstraditionen derfor heller ikke én. Der var her, jeg pegede på en ny uoverstigelig kløft, nemlig mellem forskellige fortolkningssamfund. Som allerede nævnt har denne erkendelse ført til en akademisk interesse for *ordinary readers’ meaning-making*. Når jeg ovenfor har kunnet komme med en opfordring til også at inkludere *den fortiede verden*

blandt tekstens mange verdener, er det forbundet med den opmærksomhed, som læsninger af og med disse grupper har rettet mod karakterer og begivenheder, der ikke har fundet vej ind i standardkommentarerne.

Jeg vil derfor gøre opmærksom på endnu et speciale, som jeg har haft fornøjelsen at vejlede. I sit speciale "‘I am because we are’. Nigerianske sexarbejdere på Vesterbro og deres forhold til Bibelen" har cand.theol. Sigrød la Cour Sonne undersøgt bibelfortolkning hos de nigerianske gadeprostituerede, som kommer i Night Light Café i krypten under Elias-kirken på Vesterbro Torv i København. Udgangspunktet for specialet var en sociologisk undersøgelse, som havde vist, at det alene er kvinder fra det kristne Nigeria, der ender som sexarbejdere i Europas storbyer. Uundgåeligt gav dette forhold anledning til spørgsmål og tanker om, hvilken rolle Bibelen spiller i disse kvinders selvforståelse og i deres *coping*-strategier. Efter at have arbejdet som frivillig i Cafeen gennem et års tid inviterede Sigrød la Cour Sonne kvinderne til at tale med hende om deres yndlingstekst fra Bibelen. Disse natlige samtaler har givet et meget fintfølende og nuanceret indblik i kvindernes livsverden, som samtidig er i stand til at kaste lys over, hvorfor mange sociale programmer og diverse hjemsendelsesstrategier ikke virker. Det, som i denne sammenhæng er interessant, er kvindernes valg og brug af de bibelske tekster. Kvinderne henter ikke deres "evangelium" fra Det Nye Testamente, men derimod fra Eksodusberetningen, som de modellerer deres tilværelsesforståelse over. Deres fortid i Nigeria repræsenterer Ægypten og deres tid i slaveri og ufrihed. På nuværende tidspunkt befinder de sig i den ørken, hvor deres udholdenhed over for de prøvelser, Herren har sat dem overfor, testes. Fristelsen er at opgive det sexarbejde, med hvilket de finansierer deres brudte familie af en mor og som regel en gruppe af mindre søskende. "Evangeliet" gemmer sig i løftet om det forjættende land, som vil være dér, for den der forbliver på Herrens vej – hvor uransagelig denne end måtte være. Det forjættede land er ikke Nigeria, hvor der alene venter dem en stigmatiseret tilværelse på grund af deres tid i Europa som sexarbejdere, men derimod et Europa med opholdstilladelse og et helt almindeligt arbejde.

De gammeltestamentlige salmer er for kvinderne en kilde til udholdenhed, hvor de både henter styrke til at udholde deres tilværelse og opretholde deres verdensbillede – dvs. den stærke forsynstro, som giver mening til deres aktuelle liv. Til gengæld fungerer de bibelske evangelier som lov for dem. Jesus' radikale bud er deres lov. F.eks. har en af kvinderne ønsket at tale om det forbud mod skilsmisse, hvor Jesus forklarer, at den kvinde, som lader sig skille, begår hor mod sin tidligere ægtemand. For vestlige, liberale kristne kan denne reduktion af kvindens fri-

hed vække undren, men i lyset af de nigerianske kvinders historie, hvor forældrenes brudte ægteskab ligger bag deres aktuelle forpligtelse, giver det god mening at pege på denne tekst som betydningsfuld. Denne spejling af tilværelsen i de bibelske fortællinger betyder på ingen måde, at kvinderne ikke kan være kritiske over for teksterne og deres fortolkningshistorie. Flere tager således afstand fra brugen af Bibelen i Nigeria til at fastholde en traditionel undertrykkelse af kvinder.

De nigerianske kvinders læsninger trækkes frem her, fordi deres fortolkningsarbejde i verden *foran* teksten demonstrerer, hvordan det er muligt at vende op og ned på de begreber, som ofte er blevet knyttet til forholdet mellem Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente, når det gælder deres relation i gudstjenesten: nemlig som forholdet mellem lov og evangelium. *Ordinary reader's* læsninger kan således være til inspiration for en tradition, som er blevet låst i sin egen virkningshistorie og – som vi tidligere har været inde på – har forvekslet “det gode budskab” med de fire nytestamentlige evangelisters skrifter. Samtalen med andre grupper af læsere kan løsne den tradition op, som Gadamer så os fanget i. Specialet viser tydeligt, hvordan disse kvinder som helt almindelige kristne ikke skelner mellem Det Gamle Testamente og Det Nye. Der er kun én bog: den Bibel, som beretter om Guds historie med sit folk. Derfor er det i udgangspunktet hip som hap, om man slår op forrest eller bagerst i bogen. Det synes således at være den akademiske skoling med dens historisk-kritiske metoder, som har gjort de gammeltestamentlige læsninger til et problem i gudstjenesten. For dem, der oplever sig som Guds folk, findes problemet ikke.

De eksegetiske genrer – bag, i og foran teksten

Lad os slutte dette kalejdoskopiske blik på de gammeltestamentlige læsningers rolle i gudstjenesten af med et spørgsmål, som jeg, når jeg som ekseget underviser på efteruddannelserne, ofte bliver stillet over for: “Hvilken *kommentar* vil du anbefale, at jeg anskaffer mig?” Mit svar er ikke enkelt, for de tre tekstparadigmer, som jeg her har præsenteret – verden *bag*, *i* og *foran* teksten – knytter sig til hver sin genre i den eksegetiske litteratur. Når det gælder den historisk-kritiske eksegeese, skal vi have fat i de kommentarværker, som vers for vers fremdrager de real-kommentarer, der er af relevans for den historiske tolkning. Genren lægger således i sig selv op til en fragmentering af det litterære værk. Typisk udgør kommentarerne en del af en serie, som er knyttet til de store – og ofte konfessionelt orienterede – teologiske forlag. Produktionen af real-

kommentarerne er tidskrævende og kræver et stort overblik over traditionen. Som følge af store produktionsomkostninger skal værkerne have en vist oplag og en vis holdbarhed. Det er derfor alene oplysninger og fortolkninger, der er en høj grad af konsensus omkring, som finder vej ind i værkerne. Da det at skrive en kommentar ofte er et fagligt privilegium – dvs. (tæt på) ulønnet arbejde – fordrer opgaven et fast ansættelsesforhold. Det er således kun veletablerede forskere, der har adgang til at skrive kommentarer med det resultat, at forfatterne i henseende til klasse, køn og etnicitet repræsenterer en uhyre snæver erfaringshorisont. Udgivelsesformen implicerer, at kommentarværkerne næsten pr. definition er konservative i deres indhold.

Ønsker man derimod at arbejde med den narrative eksegeese, skal man konsultere en anden genre, nemlig de monografier, som tillader en sammenhængende, perspektivisk og tematisk fortolkning af et værk. Sammenlignet med kommentartraditionen har monografierne en bredere forfatterkreds. Her tør forlagene også satse på *the rising stars*.

Hvis det endelig er verden *foran* teksten, som man ønsker at stifte bekendtskab med, er det artikler og conferenceantologier, der udgør de genrer, som man skal opsøge. Adgangen til at publicere er meget bredere her. Igen handler det om økonomi, men samtidig står vi her over for en ideologisk position: *Open access* matcher det tredje paradigmes hermeneutiske selvforståelse.

Selvfølgelig skal en præst have kommentarer stående, som kan konsulteres i forbindelse med prædikenarbejdet. Men hvis man ønsker at arbejde med de to andre tekstparadigmer, er dette ikke nok. Monografierne er dyre at anskaffe og tidskrævende at læse. Men at læse en artikel i ny og næ er ikke bare overkommeligt, men kan også være en vitaminindsprøjtning til det ugentlige prædikenarbejde. Et *WorldWideWeb*-bibliotek af inspirerende læsninger er ikke længere væk end net-forbindelsen. Den, der søger, skal finde.

Litteraturliste

- Barthes, Roland. 1968. "La mort de l'auteur". *Manteia*, no. 5.
- Breed, Brennan. 2012. "Nomadology of the Bible: A Processual Approach to Biblical Reception History," *BibRecep* 1: 299-320.
- Boyarín, Daniel. 2012. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press.
- Boyarín, Daniel. 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.

- Buch-Hansen, Gitte. 2014. "The Politics of Beginnings: Cosmology, Christology and Covenant Gospel Openings Reconsidered in the Light of Paul's Pneumatology". Edited by Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen and Mogens Müller. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 199. Berlin/Boston: De Gruyter: 213-242.
- Carter, Philippa. 2003. "The Narcissistic Reader and the Parable of the Good Samaritan". *Journal of Religion & Society*. Volume 5:1-13.
- Derrida, Jacques. 1970. *Om grammatologi (De la grammatologie 1967)*, oversat af Lars Bonnevie og Per Aage Brandt. Viborg: Arena.
- Dunn, James D. G. 1983. "The New Perspective on Paul". *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (2): 95-122.
- Eisenbaum, Pamela. 2009. *Paul Was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*. New York: HarperOne.
- Engemann, Wilfried. 2011. *Einführung in die Homiletik*. Tübingen u.a.: Francke.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960 (2005). *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Oversættelse, indledning og noter ved Arne Jørgensen. København: Gyldendal.
- Gulddal, Jesper & Martin Møller. 1999. *Hermeneutik. En antologi om forståelse*. København: Gyldendal.
- Hyldahl, Niels. 1982. "Jonas med hvalfisk. En dissens". *Fønix* 6: 40-41.
- Justin Martyr. 2012. *Justins Dialog med jøden Tryfon*. Oversættelse med indledning og noter af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller. Frederiksberg: Anis.
- Kaas Hansen, Anne Martiny. 2013. "Eksegesen i homiletikken. Homiletiske ressourcer i verdenerne bag, i og foran teksten". Speciale fra Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.
- la Cour Sonne, Sigrid. 2015. "'I am because we are'. Nigerianske sexarbejdere på Vesterbro og deres forhold til Bibelen". Speciale fra Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Levines, Amy-Jill. 2007. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* New York: HarperOne.
- Müller, Mogens. 1994. *Kirkens første Bibel: Hebraica sive Graeca veritas?* Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Müller, Mogens. 1997. *Det Gamle Testamente som kristen bog*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Nielsen, Eduard. 1982. "Fisk og profet". *Fønix* 6: 42-44.
- Nielsen, Erik A. 1981. "Jonas uden hvalfisk. En dissens". *Fønix* 4: 342-351
- Nielsen, Erik A. 1982. "Den utidssvarende exeget. Eller: Jonas, Jonas, nok en gang!" *Fønix* 6: 260-73.
- Nielsen, Erik A. 2014. *Kristendomens retorik: Den kristne digtnings billedformer* Disputats i to bind. Det Teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Nielsen, Erik A. 2014. *Thomas Kingo. Barok, enevælde, kristendom*. Disputats i to bind. Det Teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Reinhartz, Adele. 2001. *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*. New York: Continuum.
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas: Texas Christian University Press.

- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press.
- Smith, Jonathan Z. 1970. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vermes, Geza. 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* Glasgow. William Collins Sons & Co.

Jan Sievert Asmussen

Salmernes Bog som prædiketekst

”Der findes intet ord i Det Nye Testamente, som ikke kigger bagud til Det Gamle Testamente, hvori det allerede er forkyndt”, skriver Luther i 1522 i Julepostillen (WA 10,1,181), og et par linjer længere fremme betegner han Det Gamle Testamente som et ”Testamentbrief”, et *testamentarisk dokument*, som er åbnet ved Kristi død og opstandelse, og som læst på den baggrund er forkyndelse af evangeliet. I det følgende vil jeg i lyset af denne ”læsevejledning” diskutere brugen af de gammeltestamentlige tekster som prædiketekster i dagens Folkekirke og pege på nogle implikationer af Folkekirkenes aktuelle bibelbrug for det gudsbillede, der forkyndes.

I Luthers ”læsevejledning” anslås forskellige hermeneutiske *topoi* og dermed relationsbestemmelser mellem de to bibeldele. Der er Det Nye Testaments eget *forjættelse/opfyldelse-skema*, hvor den nytestamentlige tekst underbygger sin autoritet ved at kigge bagud til Det Gamle Testamente. Der er det *typologiske skema*, hvor de gammeltestamentlige skikkelseres sande identitet bliver synlig, når man fra dem kigger frem mod Kristus. Og der er et *universal- eller frelseshistorisk syn* på Bibelen, hvor hemmeligheder nedlagt i fortiden gradvis afsløres i den videre historie. Man skal imidlertid lægge mærke til, hvad Luther *ikke* siger med sin formulering. Der er på dette sted ikke antydning af en *antitese* mellem Det Gamle og Det Nye Testamente og heller ingen markionitisk *afstødelse* af Det Gamle Testamente som en tekst, der har mistet sin mening, fordi en nytestamentlig epoke er begyndt med Kristus. Tværtimod viser Luthers formulering en stærk positiv anerkendelse af Det Gamle Testaments mening og indlysende centrale betydning for prædikenen.

Det Gamle Testamente i Folkekirken i dag

Når man imidlertid spørger gode kristne mænd og kvinder i nutidens danske Folkekirke, synes der at tegne sig et helt andet billede af rådvildhed og ligefrem afstandtagen fra Det Gamle Testamente. Vel anerkendes denne del af Bibelen som fundament for Det Nye Testamente, men det er ikke megen opmærksomhed, som dette fundament får. Man kan også høre folk tale om "Det Gamle Testamentes Gud" i modsætning til "Det Nye Testamentes Gud", nogle gange helt naivt og andre gange i mere eller mindre populære adaptationer af ham den "nye Gud", som var på mode for et par år siden. Det er en afstødelse og desavouering af de gammeltestamentlige tekster, som bør tænde om ikke inkquisitionens hellige ild, så dog den teologiske advarselslampe. Jeg vil hævde, at synet på Det Gamle Testamente og formidlingen af sammenhængen mellem de to bibeldele er et kardinalpunkt: uden ret bestemmelse af dette forhold kommer man ingen vegne hverken med kristologi eller treenighedslære.

Årsagerne til Det Gamle Testamentes svage position i Folkekirken er selvsagt, at der så godt som aldrig prædikes over den første bibeldel. Ganske vist blev gammeltestamentlige læsninger indført i Alterbogen i 1992. Selvom det var et fremskridt, er der stadig mindst fire alvorlige mangler. For det første er det kun ganske få søndage, hvor den gammeltestamentlige lektie er "stjernetekst", og da man mange steder nøjes med to læsninger i højmesser med dåb, bortfalder den gammeltestamentlige læsning hyppigt. For det andet er udvalget af de gammeltestamentlige læsninger temmelig snævert, og valget af dem er i de fleste tilfælde truffet med henblik på at servere en baggrund, en modsætning eller et rudimentært forstadium til den evangelieperikope, der prædikes om. For det tredje er der tidsmæssigt stor afstand mellem lektien fra alteret og evangeliet fra prædikestolen: hvis den gammeltestamentlige tekst skal ind i prædikenen, skal den adresseres på ny, og så er der to tekster at forholde sig til, hvilket får den erfarne prædikant til at overveje, om menighedens fokus vil kunne spredes over to tekster. Og for det fjerde trænger de gammeltestamentliges tekster i den grad til en nyoversættelse: selvom vi nominelt har samme sprogtoner som fra 1992-oversættergruppen, betyder de hebraiske teksters højere alder og endnu større kulturelle fremmedhed, at læsningen fra alteret får et hymnisk, antikveret præg, selvom tekstens indhold ofte er frisk og kraftig tobak.

Den århundredelange énsidige satsning på evangelierne som prædike-tekster er den direkte årsag til den beskrevne situation. Og det afgørende konstruktive skridt er derfor at rykke Det Gamle Testamentes tekster op på prædikestolen i langt højere grad, end det for øjeblikket er tilfældet.

Og det er vel at mærke ikke de gammeltestamentlige tekster i deres nuværende udvalg, hvor de er *sidekicks* til evangeliet og ofte ikke egner sig som prædiketekster. Der kan i mange tilfælde træffes langt bedre valg. Man må ønske, at alle gode kræfter i de kommende årtier kan samle sig om også dette aspekt ved en næste alterbogsreform.

Prædikenrække over Salmernes Bog

Da det imidlertid er svært at vente så længe, og da det er vigtigt også at vise de nulevende slægter, hvordan gammeltestamentlige tekster slet og ret åbner sig i det øjeblik, de går fra at være døde bogstaver – eller rettere sagt: læste tekster fra alteret – til at blive levende ord i prædikenen, satte jeg mig i 2010 for at påbegynde en prædikenrække over Salmernes Bog.

Der var flere hensyn, der afgjorde valget akkurat af psalteren. For det første var det en tilpas stor mundfuld: 150 prædikener, én over hver salme. Det måtte godt være et tiårsprojekt. For det andet var jeg ude efter det, der vel altid er prædikantens hellige gral: de stærke billeder og den sproglige energi, som findes i det hebraiske poetiske sprog, også i kraft af den fantasi, stilmidlet *parallelismus membrorum* hele tiden kræver. For det tredje var jeg optaget af bredden af *affekter* i psalteren. Heri deler jeg synspunkt med Luther, der kalder psalteren en *palaestra*, en *træningsplads* for affekterne. Her åbnes for meget mere end den paulinske triade *tro, håb og kærlighed*: hævnthirst (Sl 58), skadefryd (Sl 23) og dødsangst (Sl 88) leves ud til største lydstyrke, og mest af alt finder psalteren kernen i gudsforholdet i *lovsangen*, altså skabningens svar på det, Gud har gjort. Den forståelse af – i det store perspektiv – *liv som svar* og – i det lille perspektiv – prædikenen som artikulation af det svar, tiltaler mig. Og endelig for det fjerde stiller man sig som psalterprædikant ind i en lang homiletisk tradition – jeg nævner bare Calvin, der giver interessante gamle prædikener at samtale med, mens man selv forbereder sin egen.

Der var en lille, entusiastisk menighed, som kom igen og igen til mine psaltergudstjenester, nogle gange kun fem-seks personer. For at gøre projektet lidt bredere har jeg siden trukket salmer ind som prædiketekst i højmessene. Evangelielæsningen blev i disse tilfælde fortrængt til den gammeltestamentlige læsnings sædvanlige plads fra alteret. Mit bispænd er at prædike fortløbende over psalteren og ikke gøre mig tanker om, hvilken evangelietekst den skal matches med. Det får en intertekstualitet til at opstå, som vel af og til er søgt, men meget ofte åbenbarer hid-

til uset sammenhæng. Jeg dækker mig her bag en forståelse af Skriften, som jeg har lært at kende gennem jødisk skrifthermeneutik: hvert tegn i toraen har betydning for alle de andre tegn. Prædikenen får sin energi gennem den hermeneutiske spænding, der består mellem teksterne selv og tit nok også over prædikantens skrivebord, når han skal få indbyrdes fjerne tekster til at hænge sammen.

Nedenfor har jeg udvalgt tre eksempler fra disse prædikener over Salmernes Bog. Til hermeneutisk perspektivering vil jeg dog forinden anføre to synspunkter:

For det første vil jeg mene, at de gammeltestamentlige teksters ”prædikabilitet” (Gunneweg) ikke er afhængig af, hvorvidt deres udsagn svarer til det kristne kerygma. Det Gamle Testamente er med andre ord ikke et stenbrud, hvorfra man kan hente den ene og anden *gold nugget* og lade resten ligge. I arbejdet med salmerne har jeg søgt at inddrage *alle salmer* og *hver salme i sin helhed*, også de ubekvemme passager. Det er ofte dem, der mest ærligt beskriver, hvordan mennesker kan have det med sig selv, med deres fjender og med Gud. Vi kan drøfte, om der *objektivt* findes sådan noget som ”antropologiske konstanter”, der tillader os at spejle os i den måde, gammeltestamentlige tekster kæmper med eksistensen – på det litterære niveau fungerer det. Af og til er det krævende at formidle, især når tekster om Israel som nation skal formidles, uden at man i ubefæstede øren lyder som tilhænger af en nutidig zionist politik.

For det andet finder jeg det afgørende, at gammeltestamentlige tekster på prædikestolen bruges til at forkynde Kristus. Det er en illusion at hævde, at man kan tale om Det Gamle Testamente ”på sine egne betingelser”. Det skal i prædikenen stå klart, at teksten trækkes frem som del af den *kristne* Bibel. Det bør i sig selv ikke være problematisk for en jøde, der forvilder sig ind i kirken, at høre en gammeltestamentlig tekst prædikeret. Problemet ligger ikke i brugen af Det Gamle Testamente som kristen tekst, men i afstødelsen og opgivelsen af Det Gamle Testamente, som er det kætteri, jeg skrev om til indledning. Hele den tematik kan samles i spørgsmålet: *hvor mange pagter er der?* Her er der ét forkert og to rigtigt svar. Det forkerte svar – at der er to pagter – var det, der i 1930’erne fik Martin Buber til i et interview at udbryde på egne vegne og på vegne af det jødiske folk: ”mir ist der Bund nie gekündigt!” i en situation, hvor antisemitiske kræfter ønskede at forkaste *den gamle pagt* og kun holde sig til *den nye* – komplet med Jesus som arisk anomali i den ”jødiske race”. Teologisk og etisk forsvarligt kan man kun tale om Det Gamle og Det Nye Testamente som udtryk for én og samme pagt – ”der nie gekündigte Bund”. Man kan ikke isolere Kristus til Det Nye Testamente – det vil hverken i forhold til treenighedslæren eller i forhold til

Luthercitatet, jeg indledte med, give nogen som helst mening. Så ”den ene pagt” er det ene rigtige svar på spørgsmålet om antallet af pagter. Det andet rigtige svar vil være, at pagten er én, fordi den stiftes eller bekræftes uendeligt mange gange: i hvert menneskes dåb eller – for nu at svinge sig op – i hver enkelt gudstjeneste, hvor Guds handling, som den omtales i teksterne, interpreteres i tro og afføder det svar, som bøn, prædiken og salmesang er.

Jan Sievert Asmussen

Prædiken over Sl 6

Det Gamle Testamente som sprogberigelse

Denne prædiken er et eksempel på den gammeltestamentlige tekst som kilde til en teologisk sprogberigelse, her i talen om lidelse. Holdt ved en aftengudstjeneste i Farum Kirke, 24. januar 2011.

Fire milliarder hits får man at vælge imellem, hvis man googler de to ord ”how to”. Fire milliarder gode råd og vejledning om hvad som helst: pudse sko og begå selvmord, bage kager og hacke en bank, få en god søvn eller skifte kæresten ud. Der findes svar på hvert eneste problem, du kan komme i tanker om.

Alligevel findes der problemer, du ikke kan google dig til nogen løsning på. Eller den foreslåede løsning virker bare ikke i *din* situation. Det er en ubekvem sandhed, men sandt er det: virkeligt alvorlige problemer kan ikke fjernes med et snuetag. Hvad med mit elendige selvværd? Hvad med den tid, du har spildt i mit liv, indtil du *alt for sent* opdagede det? Hvad med alt det forgæves, jeg satsede på? Hvordan finder jeg kærligheden? Det siges, at det sværeste i hele verden er at få et andet menneske til at sige ”jeg elsker dig” – når man googler ”how to make somebody love you”, får man ganske rigtigt kun en håndfuld hits.

Det er den slags, det handler om i kirken i dag. Davidssalmen, som lægger tonen i aften, forsøger sig ikke med gode råd, men går til biddet: ”mine suk udmatter mig, gråden væder mit leje”. Den er den første af de syv bodssalmer, der i middelalderen var faste elementer i fastetidens besindelse på det, et menneske står håbløst og hjælpeløst overfor: det pinefulde, det der ikke kan gøres ugjort, synden og den åndelige død. De af jer, som kommer sjældent i kirke, må tænke, at dette er en slem gang selvpineri: ”Herre, straf mig ikke i din vrede”. Men for det første venter påsokesol og livsglæde forude, og for det andet er der jo åbenlyst ting, som google’s søgefelt ikke giver svar på. Hvordan kommer jeg overens med det uoverskueligt svære? Hvem ved – måske kan det at synge eller

bede denne davidssalme være en vej frem. Men lad os først slippe fortøjningen og se, hvorhen denne davidssalme fører os.

Det vil kunne ske for os alle, at vores egen situation bliver ét med salmistens: "min krop sygner hen, og min sjæl er grebet af rædsel". Måske kender du en, der blev ældet på kort tid, askegrå og gråhåret på en nat, som man siger. Det er mærkeligt, som krop og sjæl hænger sammen. Den første reaktion er måske flugt eller at dukke sig, men også en tryglen om, at skæbnen vender: "straf mig ikke, tugt mig ikke, for jeg er svag". Men det hjælper ikke, for det er sådan, livet er, og kan *ikke* trænge det væk: "Herre, hvor længe endnu?"

"Hvor længe endnu?" – sådan siger den, der sidder i saksen. Det er her, davidssalmen rammer i plet på den følelse: det har varet, det varer ved, det gør ondt, og jeg kan ikke selv få det til at holde op. Det er som med fysiske smerter: egentlig ikke den øjeblikkelige smerte ved selve det, at du skærer dig på kniven eller brænder dig på strygejernet – men derimod den langt udtrukne pinefulde smerte. "Hvor længe endnu?" – "Hvor længe skal jeg være bekymret i sindet og daglig have sorg i mit hjerte", spørger en af de andre davidssalmer i samme tonefald (Sl 13,2). Det er netop den udtrukne eller forlængede pine, der er problemet. "En forventning, der trækkes i langdrag, gør hjertet sygt", konstaterer en af Det Gamle Testaments visdomslærere (Ordspr 13,12). Og når det er smerten, der trækkes i langdrag, er det tilsvarende endnu værre. Tiden går langsomt for den, der har det sådan. "For mennesker, der lider, bliver tiden lang, men kort for de glade", skriver Luther (Busspsalmen, 1517), og det tætteste, vi kommer på at smage, hvad helvede er, det er netop den langtrukne konsekvens. "Herre, hvor længe endnu?"

Så kan man forsøge at reagere ved at gøre modstand. Men for de ting, sjælen lider under, hjælper ingen modstand, ingen *action mode*. Man synker bare dybere i. Man kan ikke lyve sig fra det, man har forbrudt. Man kan ikke tage så meget som ét sagt ord tilbage – forklaringer gør det kun værre. Derfor lander denne davidssalme ikke i tilskyndelse til handling, men i *opgivelse af handling*. Drastisk lyder det: "hver nat væder gråden mit leje". Det er derfor, den er en af de syv bodssalmer: her består øvelsen i at lade ondt gøre ondt, ikke gøre modstand, men at blive blød og indrømme svagheden. Som Luther skriver i sin kommentar til salmen: "Herren er nær hos dem, hvis hjerte er sønderbrudt. Gråd er bedre end handling og lidelse bedre end al handling".

Det er, som I kan høre, en radikal indstilling, og megen modstand vil den vække hos den, der siger: hvor havner jeg, hvis jeg giver slip på mig selv? Det er det, denne salme vil opfordre til – det er dens budskab.

Gør ikke modstand, men vær tålmodig – det er den modiges strategi. For den, der venter længe nok, vil uden at have slidt sine kræfter op på forgæves modstand, opleve befrielse og forløsning. Sagt i salmens religiøse univers: "Herren hører min gråd" og løfter mig op af mudderet og sætter mig på klippen, så jeg står fast. Her er en levemåde, der ikke forsøger sig med det ene *how-to* efter det andet, men som tværtom giver sig hen til, at bladet *vil vendes*. Som slaverne i Syden, der sang "we shall overcome" akkurat i den forventning. Som mennesker, der ved, at mørket ikke er det sidste, men at lyset på et tidspunkt vil komme.

Mange har advaret mod dette: at smerten er noget, du skal lade rulle hen over dig i stedet for at bekæmpe den på stedet. Det er godt med modstand mod det onde – men mod det, denne smerte handler om, har du intet andet alternativ, end at der efter det, der gør ondt, kommer nyt liv, ny lettelse. "Alle mine fjender beskæmmes" – den dag ser du frem til, også selvom du ikke kan kalde den frem med egen kraft. Tilliden til, at den vil komme – det kaldes i kristendommen tro, forstået som tillid til, at store og gode kræfter vil dig det godt. Og at du også dér, i det tunge, bliver set og husket: her er en, der trænger til at høre disse ord: "Rejs dig, tag din seng og gå!" Amen.

Jan Sievert Asmussen

Prædiken over Sl 29

En ukristologisk tekst i Det Gamle Testamente

Denne prædiken er et eksempel med udgangspunkt i en ukristologisk tekst fra Det Gamle Testamente, hvor også anstrengelsen med at nå i mål med prædikenens sigte – at forkynde evangeliet – bliver tydelig. Holdt ved en aftengudstjeneste i Farum Kirke, 28. februar 2012.

Der går et sus af historie gennem kirken i aften. Her er vi, oplyste og moderne mennesker, næppe alvidende om naturens og dens kræfter – men meget, dét ved vi. For hver naturvidenskabelig opdagelse er Gud blevet trængt længere ud. Gud er hverken i storm eller torden eller jordskælv eller noget andet fænomen – det er vores viden. Og foran os har vi en af Bibelens ældste religiøse tekster, der umiddelbart ser og mærker og hører Gud i alt det, der er større end et menneske. Sin foreliggende form har denne salme fået for omkring 3000 år siden. Det var dengang, de ørkenstammer, der senere kaldte sig Israel, sivede ind over Jordanfloden og blandede sig med den oprindelige kanaanæiske befolkning. Det var et kulturmøde, hvor ørkenfolkets tro på én Gud blandedes med kanaanæernes polyteistiske frugtbarhedsreligion.

I salmen her er der bevaret to vidnesbyrd om denne tidlige religionsblanding: i omtalen af ”gudssønnerne”, altså hoffet af lavere rangerende guder under den højeste, kongelige gud. Det fik man senere rensat godt ud i – kun 2-3 steder i Det Gamle Testamente er der spor af israelitisk-kanaanæisk religionsblanding. Det andet spor i denne salme er ordene, at ”Herrens røst får hinden til at føde”. De ord refererer til den kanaanæiske gud Ba'al, der hvert efterår med bulder og brag undslipper havmonstret i Middelhavet og flygter op i bjergene og udløser regn og frugtbarhed. Det guddommelige omgav disse mennesker i tidlig bronzealder hele vejen rundt, i ild og cedertræer, lyn og torden, i den fødende hind og den fødende kvinde. Aldrig var der længere til det guddommelige end til den næste livgivende eller livsødelæggende begivenhed.

Det tog de med ind i deres tro, de gamle israelitter. Hvordan kunne de andet? På den bare mark, på konstant eksistensminimum, uden rationel forklaring på undfangelse og graviditet, uden at kunne komme tættere himlen end ved at klatre op i et træ, var hver dag et møde med Guds kraft. Og tordenbraget, som det beskrives i salmen, var uden tvivl den største lyd, de kendte. Frygtindgydende tordenstemme og glimt af Guds vrede.

Selvom det ikke er sådan for os, der har en naturlig forklaring på alting, er salmen en invitation til et umiddelbart møde med den magt, vi er udleveret til. Og udleverede, det er vi, omend vi ikke hører Guds stemme just i tordenbraget. Udleveret til alt det, der ikke har naturlig forklaring. At nogen siger til dig, at du er elsket – det er ikke til at forstå. At du er kastet ind i livet sammen med akkurat dem, der nu er dine pårørende – det har ingen naturlig grund. At du må leve med, at dit livs varighed ikke kan beregnes – det kan du kun give dig hen til. Når der sker noget uventet for os, siger vi ”hov!” eller ”uh-uh!” eller ”pokkers også!” Når det, vi ikke selv kontrollerer, melder sig i tilværelsen, siger vi ”hvad er nu det?”.

Salmisten ved godt, hvad det er: når det uforudsigelige og uventede melder sig, så er det Gud, der taler. Så er det Herren, der griber ind og forpurrer dine egne spådomme og planer. Så er der ikke andet at gøre end at falde på knæ og vedkende sig, at det er ude af dine hænder. I det uventede, hvad enten det er glædeligt eller skræmmende, står du ansigt til ansigt med Gud. Og det møde afstedkommer én eneste reaktion: ”vis Herrens navn ære, kast jer ned for Herren!” Det er skræmmende, når dit livs rat pludselig overtages af en anden – dér drøner du afsted uden selv at kunne styre. Protest, flugtimpuls, indre modstand – det er den selvfølgelige reaktion. Det bedste, du kan håbe på, er din brudte lovsang, dit brudte halleluja. Men at stærke kræfter har fat i dig, det mærkes tydeligt. Den, der ikke engang imellem har det sådan, fatter næppe livets alvor og drama, men tror, han kan kontrollere sig på plads. Sådan et menneske ved en masse, men forstår intet, skriver Calvin i sin udlægning af Salme 29. Den, der forstår sit liv, ”viser Herrens navn ære og kaster sig ned for ham”.

Med sin beskrivelse af Guds stemme fra himlen i tordenen er den 3000 år gamle salme den eneste tekst i Det Gamle Testamente, hvor Guds kraft så direkte beskrives i form af et naturfænomen. Gud er ikke bare ophav til tordenen – som en fjern dirigent, der får paukerne til at buldre – sådan vil yngre tekster beskrive det. Nej, Gud er midt i det, med sin stemme. Den guddommelige stemme, der taler ud af naturen, i solen og regnen og tordenen, vil glide i baggrunden. Bag det ligger en forfinet be-

stræbelse på at skelne mellem skaber og skabning – holde Guds egen person fri af brændingens brusen og havets torden. Først i Det Nye Testamente taler Gud igen fra himlen, men dér ikke med tordenstemmens egen skræmmende kraft, men akkurat koncentreret om en person. Det sker ved Jesu dåb, hvor en stemme fra himlen siger om ham: ”dette er min elskede søn, hør ham!” Og så er det Jesus, der fører Guds røst, og det ikke med rullende tordenrøst, men med en menneskestemme, der på korset bliver svag og sprukken. ”Gud, der sagde: af mørke skal lys skinne frem, han har ladet det skinne i vore hjerter til oplysning og kundskab om Guds herlighed – på Jesu Kristi ansigt”, skriver apostlen Paulus. I Jesus kommer Gud til syne, men ikke for at vise menneskers afmagt, men for at løfte dem op til Gud. Derfor føjer vi til det ”ære være Faderen”, som udløses af mødet med tordenen i Salme 29, vores ”og Sønnen og Helligånden, som det var i begyndelsen, nu og altid i evighed”. Amen.

Jan Sievert Asmussen

Prædiken over Sl 58

En problematisk tekst i Det Gamle Testamente

Denne prædiken er et eksempel med udgangspunkt i en af de gammeltestamentlige tekster, der ikke lovpriser kærlighedens, men hævnens Gud. Holdt ved en højmesse i Farum Kirke, 17. februar 2013. Evangelielæsningen, der blev læst på den gammeltestamentlige læsnings plads, er fristelsen i ørkenen (Matt 4,1-11).

”I skal elske jeres fjender og bede for dem, der forfølger jer”. Det, der her lyder som en god og enkel opskrift på at følge Jesu eksempel, er i virkeligheden det rene selvmord. Barmhjertighed og tilgivelse er nemme kristne ord for den, der ikke har nogen fjender, men lever hyggeligt og rart med alle, og som derfor uden bekymring kan være god mod alle, være tolerant og imødekommende. Men den, der har fjender, må se anderledes på det. Tag en skorpion i hånden – så stikker den dig. Nærm dig en giftsnog – så forsøger den at dræbe dig. Luk døren op for en voldsmand – så bliver du voldtaget. Sådanne fjender er det ikke blot svært, men dumt at elske. De skal hades af et godt hjerte, og kun ved at hævne dig kan du skabe dig sikkerhed. Opfordringen til fjendekærlighed er det mest selvdestruktive af alt, hvad Jesus havde at komme med. Slå løvens kæber med en jernstang, så tænderne rasler ud. Så bider den dig ikke. Statuér eksempler for dem, der vil dig det ondt, så de bøjer sig for dig i chok og ærefrygt. Det er livets lære!

Jamen, siger advokaterne for den tolerante kristne humanisme: hvis du elsker din fjende rigtig meget og sovser ham ind i din kærlighed, så opgiver fjenden at være ond og lader sig overvinde af det gode. Jeg medgiver, at det sker. Men så var han blot vildfaren og ikke din fjende i radikal forstand. Fjenden, det er ham, der venter på dit mindste tegn på svaghed. Så slår han til, og så bliver du ædt.

Vi hørte før om mødet mellem Jesus og hans fjende, mødet med den Onde selv i ørkenen. Det er uforsonligt, det møde. Det kan ikke løses

ved, at Jesus rækker Fristeren en lillefinger. Den konflikt mellem ondt og godt i verden må altid bestå. Hvis det gode blander sig bare lidt med det onde, bliver det aldeles fordærvet. Der er kun det ene at sige, som Jesus siger: ”vig bag mig, Satan”. Der er kun det at sige om fjendskabet med det onde, at ”vi forsager Djævelen og alle hans gerninger og alt hans væsen”. Den, der forsøger at elske den onde bare lidt, i næstekærlighedens navn, er selv blevet en satan af det.

Hvis fjendekærlighed altså er en fed illusion, må den, der har en fjende, søge andre veje. I har netop hørt en davidssalme, der bestemt ikke opfordrer til fjendekærlighed, men til hævn over ham. Denne Salme 58 er et af de sorte får i Det Gamle Testamente. I den katolske kirkes klostre synges alle salmerne i en cyklus gennem årets tidebønner. Blot ikke Salme 58, der springes over. For opfordringerne til at knuse fjendernes tænder med jernstang og triumferende bade i deres blod blev opfattet som for hård kost for fromme kristne. Denne salme blev skubbet ud som del af jødedommens primitive religion og tilbedelse af hævnens Gud til forskel fra de kristnes ædlere tilbedelse af kærlighedens Gud. Salmen blev en kerne i kristen antisemitisk propaganda: de bloddryppende, dyrisk hævntørstige jøder, der ler ad den korsfæstede Kristus – modsat den korsfæstede selv, der fra korset siger ”tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør”.

Men det er meget naturligt, det med hævntørsten, det uforsonlige og hvidglødende had til den, der vil dig det ondt. Her skaller kulturens fernis af, og tilbage bliver kun maksimen ”det er ham eller mig!”. Sådan er det naturligvis kun den, der føler sig truet, der tænker. Men kristendom er ikke kun for bløde lænestole. I Sydafrika skulle de sorte kirker under kampen mod apartheid have en samling nye bønner. Hvad var mere nærliggende, end at de pårørende til fængslede, torturerede og voldtagne sorte tog denne salmes ord ind, påkaldelsen af hævn over ondskaben: ”Herre, slå tænderne ud på dem. De skal flyde ud, som vand siver bort. Blæs dem væk i vrede som tidselfrø”. Eller et andet eksempel: i en kirke lå en bog med en blyant, så man kunne skrive sine egne bønner. En kvinde, der som barn var blevet misbrugt seksuelt af sin onkel, citerede salme 58: ”Herre, lad ham visne som græs ved vejen og opløses i slim som en snegl”. Hjemsøg ham som hævnens engel, lad ham ikke slippe bort, lad ham dø af kræft i sin krop, forpint og elendig.

Skal det være et tabu at tænke sådan, hvis man for alvor har mødt det onde? Det tror jeg ikke. Måske er kravet om pænhed og overbærenhed, som vi i den kristne morals navn lægger på de forurettede, tilmed en del af det onde, de skal bære. Davidssalme 58 giver tiltrængt luft til følelser

af had og hævntørst. Det er i orden, at du føler sådan, for det, du føler som menneske, er på forhånd i orden.

Der er, lærer vi af salmen, ingen forhandling, intet forlig muligt med det onde. Kun ét, nemlig afstandtagen – det, der ligger i trosbekendelsen selv: ”vi forsager Djævelen og alle hans gerninger og alt hans væsen”. Det onde er ikke til for andet end at blive hadet. Der gives ingen som helst mellemvej for den, der ikke selv vil adoptere det ondes væsen.

Dermed er vi fremme ved beretningen om Jesu møde med Den Onde, Fristeren i ørkenen. Her er en sten, den kan blive til et brød: sådan lyder Satans første gode tilbud. Hvem af os ville ikke sige ja tak til den forvandling. Tilbuddet om at få forvandlet ethvert problem til en ny chance, at kunne krejle sig til hvad som helst. Stene til brød – det ville være enden på al menneskelig nød. Kast dig ud fra klippen her, intet vil ske dig: sådan lyder Satans andet gode tilbud. Et liv uden risiko, eller rettere: maksimal risiko, nul konsekvenser: hvem af os ville ikke gribe det med kyshånd? Speederen i bund, luk blot øjnene, intet vil ske dig. Drik som et svin, ryg som en skorsten, du slipper godt fra alt. Hele verden vil jeg give dig, hvis du vil kaste dig ned og tilbede mig: sådan lyder Satans tredje tilbud. Det, der rækkes her, må selv den benovede modtage med rystende hænder. Det er nemlig – almagt, som kan blive din. Verden for dine fødder, ingen modstand, ingen hindring, gør, hvad du vil, hvor du vil, og når du vil. Det kaldes grænseløs frihed, sikken et tilbud!

Så let er det at komme i forhandling med det onde. Derfor er denne tekst faktisk en bitter tekst, som konfronterer os med den forhandlingsvilje, vi ville have i forhold til Den Ondes tilbud. Ja, som en lyskegle skinner denne beretning på vores daglige entreren og krejlen og forhandlen og redigeren med den distinkte forskel mellem godt og ondt, rigtigt og forkert. Hvis vi var dér i ørkenen, ville vi fejle – alle sammen. Intet menneske er retfærdigt over for Gud. Vi ”elsker vores fjender” i den forstand, at vi finder os til rette med dem. Der er langt fra almindelig dansk moral til den hævntørst og det radikale had, det onde skiller sig fra det onde med i dagens davidssalme!

Så vi ville være ganske fortabt, hvis ikke Jesus var der til at sige det Onde imod. ”Vig bag mig, Satan” – sådan skal med Kristus alt ondt blæses væk i vrede som tidsselfrø. ”Du skal tilbede Herren din Gud alene” – sådan slår Fristerens modmagt tænderne ud på løvens kæber. Det, at Gud står det onde mod – ikke at vi selv prøver på det – det er vores frelse.

Så dette er krigserklæringen her i verden: at ondt og godt, som er i bitter og uafgjort strid inde i os, med stor selvfølgelighed og næsten med venstre hånd fejes til side af Vorherre: ”englene kom og tjente ham”. Her er en himmelsk trøst: det onde skal ikke have nogen som helst magt. Det,

som er svært for os, er legende let for Vorherre: at sige nej, at forsage, at være menneskers stærke forkæmper. Herre, fri os fra det onde. Dit er riget og magten og æren. Selvom vi selv står i daglig kamp, kan vi takke og lovprise den almægtige Gud med ordene i davidssalme 59, der på grund af sin radikale hævnthirst er lige så dømt ude af kristendommen som den salme 58, vi her til morgen har beskæftiget os med: "Herre, jeg vil synge om din styrke, juble om morgenen over din trofasthed. For du er min borg, en tilflugt, når jeg er i nød. Min styrke, dig vil jeg lovsynge, for Gud er min borg, men trofaste Gud." Amen.

Lisbet K. Müller, Jonas L. Christy
og Christiane Gammeltoft-Hansen

Kontinuerlig læsning af Markusevangeliet som prædiketekst ved højmessen

Denne artikel handler om et liturgisk og homiletisk forsøg i Lindevang Kirke på Frederiksberg. Fra trinitatis søndag 2014 til og med anden påskedag 2015 forlod vi de to autoriserede tekstrækker til fordel for en kontinuert læsning af Markusevangeliet som prædiketekst ved højmessen. I artiklen vil vi gøre rede for, hvorfor og hvordan vi gjorde det, og vi vil fortælle om de erfaringer, som forsøget har kastet af sig.

Forsøgets baggrund og gennemførelse

I 2012 fik Lindevang Kirkes menighedsråd og præster efter ansøgning biskoppens tilladelse til at arbejde med en liturgisk fornyelse af højmessen. Dette førte til, at menighedsrådet nedsatte et gudstjenesteudvalg. Udvalgets arbejde med højmessens liturgi affødte flere samtaler i menighedsrådet om, hvorfor højmissen er, som den er, og i den forbindelse kom vi naturligt nok også til at tale om de to autoriserede tekstrækker. Det gav anledning til forskellige spørgsmål: Hvem har valgt, at vi skal læse netop disse tekster? Kunne man ikke vælge at læse og prædike over nogle andre tekster? Der udspandt sig en længere drøftelse, som førte til, at præsterne i september 2012 kunne fremlægge et forslag for menighedsrådet om i en periode at erstatte de autoriserede tekstrækker med en fortløbende læsning af hele Markusevangeliet. Menighedsrådet var med på idéen, og efter endnu en ansøgning til biskoppen fik vi lov til at gå i gang med forsøget.

Hvorfor gjorde vi det?

Problemet med de to autoriserede tekstrækker er, at de fejer den eksegetiske forsknings indsigter ned fra prædikestolen: Nemlig at den Jesus-

skikkelse, som vi møder i de fire evangelier, er en litterær skikkelse, og at den enkelte evangelist har sit eget Jesusbillede. En kontinuerlig læsning af Markusevangeliet ville vise, hvad de to autoriserede tekstrækkes sammensætning skjuler: At den Jesusskikkelse, som vi møder i teksterne, altid er formidlet og fortolket af den enkelte evangelist.

De to autoriserede tekstrækker tager ikke hensyn til den enkelte evangelists særpræg. I stedet for at holde sig til én evangelist og dennes fremadskridende fortælling om Jesus henter første og anden tekstrække sine tekster mere eller mindre på skift fra alle fire evangelier. Ifølge første tekstrække begynder kirkeåret således med en prædiketekst fra Matthäusevangeliet (Matt 21,1-9), ugen efter er teksten, der skal prædikes over, hentet fra Lukasevangeliet (Luk 21,25-36), næste uge er det Matthäusevangeliet igen (Matt 11,2-10), og ugen efter er det blevet Johannesevangeliets tur (Joh 1,19-28). I denne bevægelse frem og tilbage mellem fire forskellige fortællere bliver der i øvrigt sjældent plads til evangelisten Markus. Markusevangeliet optræder kun som prædiketekst ni gange i løbet af de to kirkeår.

Denne vekslen mellem de fire evangelier gør det vanskeligt for både menighed og prædikant at få en fornemmelse af, at de fire evangelier har hver sin særlige opfattelse af Jesus' betydning. Man kan måske godt ved oplæsningen høre, at sproget og tonen er anderledes i Johannesevangeliet end i de tre såkaldte synoptiske evangelier. Men faktisk har Matthæus-, Markus- og Lukasevangeliet også hver deres karakteristiske særpræg og væsentlige forskelle, selvom de på overfladen ligner hinanden sprogligt og narrativt.

Dette bliver man ikke opmærksom på, når man følger de to autoriserede tekstrækker. Ved at plukke fra de forskellige evangelier på skift får tilhørerne let det indtryk, at det er Jesus selv, som de uformidlet kommer til at stå over for. Når prædikanten f.eks. bruger vendinger som "Jesus siger", så hører menigheden ikke det underforståede "Matthäusevangeliets Jesus siger" eller "ifølge Lukasevangeliet siger Jesus" eller "evangelisten Johannes lader Jesus sige". Nogen har ligefrem sagt, at vi med de nuværende tekstrækker har skabt et femte evangelium. Der er tale om en harmoniserende læsning, hvor det ikke er den enkelte evangelist, men derimod kirkeåret, der bestemmer, hvordan Jesusskikkelsen formidles.

Læser vi hvert evangelium for sig, bliver den enkelte evangelists særpræg tydelig. Den kontinuerlige læsning giver en fornemmelse for, at der f.eks. er forskel på Matthæus' Jesus og Markus' Jesus. Det er med Jesus som med Sokrates: Selv skrev Sokrates ikke noget. Vi kender kun til hans person og tanker gennem andre. På samme måde kender vi kun Jesus gennem hans forskellige fortolkere. Men ligesom Platon har for-

trængt Aristofanes, når det gælder formidling af Sokratesskikkelsen, har også kirkeårets prioritering af de andre tre evangelister ikke levnet Markusevangeliets Jesuskikkelse megen plads at udfolde sig på.

Når vi derfor i en forsøgsperiode valgte at læse fra og prædike over ét evangelium fra start til slut, så var det for at gøre alvor af forskningen på området og bringe nogle af eksegeseisens indsigter med ind i højmessen og op på prædikestolen. Vi ville gerne vise menigheden, hvordan den enkelte anonyme evangelist (det var først i 100-tallet, at evangelierne fik forfatternavne) har givet fortællingen om Jesus sit helt særlige præg. De fire evangelier er forfattet over et tidsspænd fra år 70 og måske helt frem til år 140. I denne periode har hver enkelt forfatter med sit evangelium adresseret begivenheder og forhold, som karakteriserede hans tid og sted. Allerede inden for Det Nye Testamente er det muligt at se en receptionshistorie, hvor de enkelte menigheder på forskellige tidspunkter og i forskellige situationer formulerer det glædelige budskab på deres helt egen måde. Ved at læse et evangelium fra begyndelsen til slutningen ønskede vi, at det ville blive tydeligere både for præster og menighed, at evangelisterne er skabende teologer og ikke dokumentarister, der var til stede med et håndholdt kamera i Palæstina omkring år 30 e.Kr.

Hvorfor valgte vi så lige Markusevangeliet? Det var ikke tilfældigt. Men det var heller ikke ud fra en tanke om, at vi hos denne første af de fire evangelister møder ”den oprindelige og sande historie om, hvad der virkelig skete”. For som skitseret ovenfor så er der altid tale om en formidlet og fortolket Jesuskikkelse. Vi valgte Markusevangeliet af tre årsager. For det første fordi Markusevangeliet er det ældste evangelium. For det andet fordi det er det dårligst repræsenterede i kirkeåret. For det tredje træder der i Markusevangeliets måde at formidle Jesuskikkelsen på nogle teologiske temaer frem, som vi synes, at det var spændende at arbejde med, og som vi håbede på ville have relevans for en nutidig menighed.

Ligeledes var det vores håb, at menigheden i højere grad ville blive medinddraget som fortolkningsmyndighed. Ved at lytte til én evangelist i et helt år ville både menighed og præster blive præsenteret for en tydelig teologisk position, som vi sammen og hver især kunne gå i dialog med. Tanken var, at vi ville lære forfatteren og hans teologiske kæpheste meget bedre at kende. Dermed ville vi få en bedre fornemmelse for evangelieskriftets oprindelige betydning og komme tættere på den menighed, som evangeliet oprindeligt er skrevet til. Måske ville vi også undervejs nærme os en forståelse af, hvorfor det med tiden blev nødvendigt med flere end dette ene evangelium.

Hvordan gjorde vi?

Det første skridt var at beslutte sig for at gøre forsøget. Næste skridt var at dele Markusevangeliet op i læsestykker. Hvordan gjorde vi det? Nogle af de store bibelhåndskrifter fra 400- og 500-tallet rummer for evangeliernes vedkommende en lektionarinddeling.¹ Det gælder således Codex Alexandrinus (A) og Codex Ephraemi (C), som begge er fra 400-tallet. Lektionarinddelingen er medtaget i Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece* i den indre margen. Her optræder den i skikkelse af kursiverede arabertal, og da det første læsestykke ikke markeres, begynder tællingen først ved anden perikope. Ifølge denne lektionarinddeling falder Markusevangeliet i 49 læsestykker, Matthäusevangeliet i 69, Lukasevangeliet i 84, mens Johannesevangeliet ”kun” er opdelt i 19 store stykker.

Det er en udbredt opfattelse, at evangelierne i den tidlige kirke har fungeret som brugsliteratur. Formodentligt er evangelierne blevet skrevet til brug ved gudstjenesten, hvor de så er blevet læst op fortløbende. Det svarer til den skik, man kender fra synagogen, hvor f.eks. Mosebøgerne læses sammenhængende. Uanset om Nestle-Alands lektionarinddeling er den oprindelige eller ej, afspejler selve princippet hensigten bag tilblivelsen af evangeliernes fortællerækker. Det var denne tradition, som vi gerne ville genoptage ved at læse kontinuerligt.

Den første udfordring ved at anvende denne inddeling i praksis var, at Markusevangeliets 49 læsestykker ikke rækker til et helt kirkeår. Vores løsning blev at begynde med slutningen og tælle tilbage derfra. Det næstsidste tekststykke er ifølge lektionarinddelingen Mark 16,1-8 om Jesu opstandelse, og den skulle selvfølgelig læses påskedag. Det var vores udgangspunkt. Fra påskedag 2015 talte vi så tilbage, hvilket førte til, at vi skulle begynde med Mark 1,1 trinitatis søndag 2014.

Som udgangspunkt har vi fulgt inddelingen i Nestle-Aland. Af praktiske hensyn har vi dog i nogle tilfælde været nødt til at foretage småændringer. Det er f.eks. typisk for denne inddeling, at man slutter med lige at læse begyndelsen af næste perikope. Måske som en slags ”cliffhanger”? Et eksempel på denne lidt spøjse inddeling finder man i det allerførste læsestykke fra Mark 1,1-22, som vi begyndte med trinitatis søndag 2014. I de sidste to vers, vers 21-22, står der: ”Så kom de til Kapernaum [efter kaldelsen af de første disciple i vers 16-20]. Da det blev sabbat, gik han straks ind i synagogen og underviste. Og de blev slået af forundring over hans lære; for han lærte dem som en, der har myndighed, og ikke som de skriftkloge.” Vers 21-22 om Jesu myndighed danner bag-

¹ Se også Mogens Müllers artikel ”Fra lektionarinddelinger til perikoperækker” i Præsteforeningens Blad 100 (2010) 78-84 og 107-113.

grund for den efterfølgende fortælling om uddrivelsen af en uren ånd, hvilket gør det naturligt, at de læses som indledning til denne og altså først optræder næste søndag. Men bortset fra småjusteringer af denne slags har vi stort set fulgt den oprindelige inddeling.

Kun tre gange undervejs har vi undladt at læse fra Markusevangeliet. Vi turde ikke holde jul uden juleevangeliet. Så juleaften og juledag ”skete det i de dage”, som det lyder ifølge evangelisten Lukas (Luk 2,1-14). Alle helgens dag valgte vi også at følge den autoriserede tekstrække af hensyn til dagens særlige karakter. Vi blev efterfølgende gjort opmærksomme på, at man også kunne have overvejet at følge den autoriserede tekstrække på Mariæ bebudelsesdag, da denne dag – til vores overraskelse – stod stærkt i menighedens bevidsthed.

Ifølge de autoriserede tekstrækker er der til hver søn- og helligdag tre læsestykker: en gammeltestamentlig læsning, en nytestamentlig læsning (oftest fra brevlitteraturen) og en evangelielæsning. Denne rytme med tre tekstlæsninger (eller to ved dåb) ville vi ikke ændre på. Derfor bestod det næste led i arbejdsprocessen i at finde og udvælge to andre læsninger. Dette viste sig ikke overraskende at være en meget større opgave end den indledende inddeling af Markusevangeliet i læsestykker.

Hvordan fandt vi så frem til de andre tekster? Først benyttede vi os af, at Markusevangeliet som tidligere nævnt er prædiketekst ni gange i Alterbogen. Her brugte vi det autoriserede tekstvalg. Dernæst fandt vi de tekster fra Matthæus- og Lukasevangeliet, som svarer til Markusevangeliet, når man stiller dem op synoptisk. Her overtog vi også de tekster fra Gammel og Ny Testamente, som er foreskrevet i Alterbogen. Vi skrev i første omgang disse tekstvalg ubesat ind i oversigten. Tilbage stod så alle de søndage, hvor der ikke før har været prædiken over Markusevangeliet eller de synoptiske paralleltekster. Her måtte vi selv gå i gang med at finde egnede tekster. Vi delte evangeliet ligeligt mellem os og kom hver især med forslag til de to andre læsninger. Allerede i efteråret 2013 og i begyndelsen af 2014 havde vi i fællesskab gennemgået og drøftet alle perikoperne med henblik på at lave et katalog over mulige prædikentemaer til hver enkelt søndag. Dette arbejde kunne vi nu støtte os til.

Efter at vi havde arbejdet med at vælge de gammeltestamentlige og nytestamentlige læsninger, mødtes vi tre dage i slutningen af marts 2014 for at sammensætte vores nye tekstrække. Ved dette møde præsenterede vi vores tekstforslag for hinanden og begrundede, hvorfor vi havde valgt, som vi havde gjort. Det var nemmest at vælge de nytestamentlige læsninger fra brevlitteraturen. Her gjaldt det mest om at sørge for, at den samme tekst ikke gik igen for mange gange. Det skal i den forbindelse også nævnes, at vi fik god hjælp fra nytestamentleren Henrik Tronier,

som netop har haft Markus og Paulus – og relationen mellem de to – som sit særlige forskningsspeciale. Tronier stillede gavmildt sin viden til rådighed og gav os sit bud på, hvilke Paulus-passager han fandt oplagte at læse sammen med passagerne i Markusevangeliet.

Sværere var det at finde og vælge de gammeltestamentlige læsninger. Det føltes lidt mere famlende og vilkårligt. Vi havde også lidt forskellige tilgange til, hvad kriteriet for at vælge disse tekster skulle være.

Denne usikkerhed hænger måske sammen med, at kriteriet for det gammeltestamentlige tekstudvalg, som kom ind med Alterbogen i 1992, også rummer en dobbelthed i forhold til udvalg og afgrænsning. I betænkning 1057 om forslag til Alterbog skriver Eduard Nielsen, at man i forhold til udvælgelse og afgrænsning i vid udstrækning har valgt den grundregel, at ”Det Gamle Testamente skulle læses på sine egne betingelser”, og at tekstudvalget både skal understrege ”at kirken er en fortsættelse af Israel [...] men også et brud med den verden” (s. 35). Kriteriet for udvælgelsen af de gammeltestamentlige læsninger til de to autoriserede tekstrækker er med andre ord modsætningsfyldt. Pinsedag kan man f.eks. læse Babelsmyten (1 Mos 11,1-9) som modtekst – eller ”negativ forberedelse” som Eduard Nielsen ville kalde det – til den nytestamentlige læsning om pinseunderet fra Apostlenes Gerninger (ApG 2,1-11). Andre gange synes valget at være præget af et ønske om at præsentere menigheden for centrale gammeltestamentlige fortællinger. Et andet kriterium finder man 2. søndag efter påske, første tekstrække, hvor valget af den gammeltestamentlige tekst (Ez 34,11-16) synes styret af et ord (hyrde) og et tema (Guds omsorg for sit folk), som går igen i evangelieteksten.

Ved mødet i marts stod det klart, at ingen af os havde valgt tekster på en sådan måde, at de fremstod som deciderede modtekster. Til gengæld var der en vis variation i, om vi havde valgt tematisk, associeret ud fra et ord i evangelieteksten eller ladet et æstetisk kriterium være pejlemærke. Et eksempel på et vellykket valg var brugen af Højsangen i forbindelse med både Skærtorsdag og Påskedag til at understrege kærlighedsmotivet (jvf. oversigten over tekstlæsninger). Efter vores tre arbejdsdage lykkedes det os at få sammensat en Markustekstrække med tre tekster til hver søndag, som kan læses på side 75-78.

Samtidig med disse forberedelser krævede projektet også en del kommunikation. Frem til ”premieren” 15. juni 2014 skulle menigheden, sognet og andre interesserede informeres om projektet. Vi fortalte menigheden om projektet i forbindelse med en temagudstjeneste i foråret. Vi fik en omtale i lokalavisen i juni måned. Endelig fik vi kirkens hjemmeside gjort klar med omtale af projektet, oversigt over tekstvalget samt en

blog, hvor vi kunne uploade vores prædikener, efter at de var blevet holdt.

Før vi begyndte at prædike over Markusevangeliet, havde vi ikke offentliggjort vores prædikener. Men nu opstod der et behov for, at både interesserede fra menigheden kunne følge med i den fremadskridende fortælling, og vi som præster kunne læse hinandens prædikener. På den måde håbede vi, at vi både kunne fortsætte, hvor kollegaen slap søndagen inden, og undgå at gentage hinanden alt for meget. Nogle af prædikenerne er trykt til sidst i denne artikel. Alle prædikenerne kan i skrivende stund læses på hjemmesiden www.lindevangkirke.dk.

Trinitatis søndag, den 15. juni 2014, begyndte vi så. Til hver gudstjeneste udarbejdede vi en mere omfattende gudstjenestefolder, end vi i forvejen havde brugt, for nu skulle der også være plads til de læsninger, som kirkegængerne ikke længere kunne bruge salmebogen til at følge med i. Vi har lægmandslæsninger i Lindevang Kirke. Det vil sige, at det er lægfolk, som læser ind- og udgangsbøn samt den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen. Også af hensyn til dem skulle teksterne trykkes i en folder. Når der var dåb (ca. hver anden søndag), læste lægmanden kun den ene af teksterne.

Valg af salmer og den indledende kollekt nåede vi ikke at gøre helt så meget ud af, inden vi begyndte. Det blev en opgave, som vi i vid udstrækning kom til at sidde med fra uge til uge. Nogle gange kunne vi finde en kollekt, som kunne bruges direkte, fordi der var et parallelsted hos Matthæus eller Lukas, som korresponderede med søndagens Markustekst, og hvor der var skrevet en kollekt. Andre gange skulle en kollekt skrives lidt om (f.eks. korrigeres for årstid). Med salmerne og musikken var det sværere. Det havde været ideelt, hvis vi f.eks. også havde haft tid til at skrive nye salmer på nye (eller gamle) melodier.

Vi har også været meget opmærksomme på og nysgerrige efter, hvad menigheden har oplevet i forbindelse med projektet. Én ting er, at det har været spændende for præsterne – men det skulle jo også gerne betyde noget for menigheden!

I september 2014 holdt vi et menighedsmøde, hvor vi forsøgte at få tilbagemeldinger på, hvordan det var at læse fra og lytte til Markusevangeliet kontinuerligt. Tilbagemeldingerne var overvejende positive. Vi har også løbende fået kommentarer i kirkedøren. Også her har reaktionerne overvejende været positive, men selvfølgelig har der været nogen, der har savnet det velkendte. Alligevel var det vores klare fornemmelse, at der har været opbakning til projektet. Som en erfaren kirkegænger sagde til os: ”Det er spændende for os, fordi man kan mærke på jer, at I synes, det er spændende”. Endelig var der også dem, der først sent i forløbet

blev klar over, at vi ikke fulgte Alterbogens tekstrækker. Det, vi præster oplevede som en større ændring, var altså ikke større end, at nogle fra menigheden oplevede det som om, alt var som det plejede.

Hvilke gevinster er der ved at læse et evangelium i sin helhed?

Gevinsterne ved forsøget er for det første, at både præster og menighed bliver mere opmærksom på konteksten til den tekst, der prædikes over. Et godt eksempel er den velkendte passage fra dåbsritualet om Jesus og de små børn. Hos Markus står den i en noget anden sammenhæng end den, vi skaber, når vi bruger denne tekst ved dåben. I Markusevangeliet står den sammen med spørgsmålet om skilsmisse.

For det andet bliver man en langsom læser. Det at strække en kort (omend komprimeret) tekst til at blive fortalt over næsten et helt år betyder en vis langsomhed i tilegnelsen. Godt nok har evangelisten Markus en hurtighed i sin fortællestil. Fortællingen bevæger sig hastigt fra det ene sted til andet, i hvert fald i de første 12 kapitler af evangeliets 16 kapitler. Den hurtighed har vi ikke kunnet have. Brugt som liturgisk tekst har vi hele tiden bremsset op.

Ved denne opbremsning og langsomhed i læsningen er vi blevet opmærksomme på, hvor Markusevangeliet har sine særlige accentueringer. Mange af disse betoning er vi bekendte med i forvejen, og her betød det koncentreret blik på teksten, at vi blev bekræftet i det syn, som vi i forvejen havde på Markus som teolog. Det gælder f.eks. de steder, hvor Markusevangeliet fremhæver et fællesskab, hvor grænserne er brudt ned.

Andet har været mere overraskende. Ikke i den forstand at vi ikke tidligere var klar over, at dette var et tema, men hvor meget det egentlig fyldte, blev anderledes tydeligt, når vi søndag efter søndag havde dette evangelium som prædikentekst. Ved at læse Markusevangeliet langsomt og fortløbende bliver det f.eks. tydeligt, at Galilæa ikke bare er et landskab, men et symbol. Det er her, Jesus begynder sit virke, her kærlighedsgerningerne folder sig ud, og her kampen mod de livsødelæggende kræfter indledes. Denne symbolik giver ny (gammel) betydning til nogle af de sidste ord i Markusevangeliet. Da kvinderne møder englen i den ellers tomme grav påskemorgen, får de besked om at bringe budskab til disciplene om, at "han går i forvejen for jer til Galilæa. Der skal I se ham, som han har sagt jer det" (Mark 16,7). Det samme sagde Jesus til disciplene få dage før (natten til Langfredag), da de alle svigtede ham (Mark 14,28). Denne henvisning må vi regne med, at Markusevangeliets

læsere/tilhørere har fanget. Både Markusmenigheden og vi véd derfor nu, at Galilæa er mere end et geografisk landskab og en romersk provins. Galilæa er et mentalt rum: et symbol på det gode sted, som står i modsætning til Jerusalem, hvor det gik så frygtelig galt.

Hvad har det så betydet at give sig god tid til en tekst, der i almindeligt læsetempo ville kunne læses på et par timer? Det at give sig tid til teksten har betydet, at vi – forhåbentlig både præster og menighed – har fået en større forståelse for og et større indblik i en bestemt teologisk bevidsthed. Vi har efterfølgende sporet en tendens i vores prædikener til, at prædikanten først og fremmest går i dialog med den tolkning af Jesusfortællingen, som Markus præsenterer, mens den senere tradition og dogmatiske diskurser har trådt mere i baggrunden.

Eksempler på tilgange til Markus

Prædikenmuligheder over Markus i stedet for Matthæus

I det følgende vil vi give nogle eksempler på, hvordan den enkelte evangelists særpræg kan påvirke en prædiken. Eksemplerne skal belyse, hvordan bevidstgørelse omkring forskelle mellem Markus og Matthæus kan påvirke en prædiken. De omtalte prædikener i dette afsnit er trykt i fuld længde til sidst i artiklen.

Fortællingen om stormen på søen (Matt 8,23-27) er i Alterbogens første tekstrække prædikentekst til 4. søndag efter helligtrekonger. I Matthæus' version vækker disciplene Jesus, fordi de er bange for, at båden skal gå under. Så siger Jesus til dem: "Hvorfor er I bange, I lidettroende?" (Matt 8,26), og derefter truer og tvinger han storm og bølger til stilhed. I Matthæus' version er det nærliggende at holde en prædiken om at være lidettroende, altså om den lille tro. I vores Markustekstrække nåede vi til denne fortælling (Mark 4, 35-41) 10. søndag efter trinitatis. Hos Markus handler fortællingen ikke om den lille tro. Her er der noget helt andet på spil. Hos Markus truer Jesus storm og bølger til tavshed, *før* han henvender sig til disciplene og siger: "Hvorfor er I bange? Har I endnu ikke tro?" (Mark 4,40). Hvor der hos Matthæus er tale om lidt tro, er der hos Markus endnu ikke tro. Og i sammenhængen i Markusevangeliet giver det god mening. Disciplene er på vej mod en ny tro, en ny skabelse, men de har ikke fået den endnu. Den får de først efter påske, mens de hos Matthæus dog har forstået lidt. Forskydningen betød, at prædikanten denne søndag ikke kunne bruge de to tekster fra Gammel og Ny Testamente, som ellers hører sammen med fortællingen om stormen på søen efter første tekstrække. Valget faldt på Jon 1 i stedet for Job 38,1-

11 og på Gal 6,14-16 i stedet for Rom 13,8-10. I øvrigt spiller den sø, som fortællingen om stormen foregår på, en ganske særlig rolle i Markusevangeliet. Genesaret sø er ikke bare en tilfældig sø i Galilæa, men et hav af betydninger. Søen er på én gang farlig og fyldt med muligheder. Passagen over til den anden bred er også en passage til de andre, de fremmede. Ved hjælp af sejladsen frem og tilbage over søen binder Markusevangeliets Jesus folkene på de to sider – hedningerne og jøderne – sammen i et nyt fællesskab.

Et andet eksempel på, hvordan den enkelte evangelists særpræg kan påvirke en prædiken, er hentet fra 15. søndag efter trinitatis (Mark 6,14-29) efter Markustekstrækken. Det er den grusomme – og fra billedkunsten velkendte – beretning om, hvordan kong Herodes narres til at henrette Johannes Døberen og servere hans hoved på et fad. Her blev prædikanten under prædikenforberedelsen opmærksom på noget særligt ved Markus' måde at fortælle historien på, der fandt vej til prædikenen. Johannes Døber-skikkelsen behandles meget forskelligt i de fire evangelier. I Johannesevangeliet beskrives Døberens død ikke. Det gør den heller ikke hos Lukas. Matthæus genfortæller Markus' beretning, men på sin egen måde. Hos Markus fylder beretningen 16 vers (Mark 6,14-29), mens den hos Matthæus kun fylder 13 vers (Matt 14,1-12). Når man sammenligner de to fortællinger, bliver man opmærksom på nogle særlige træk hos Markus, som Matthæus udvisker i sin genfortælling. Det drejer sig især om skildringen af kong Herodes. Hos Markus ved kong Herodes, at Johannes Døber er en retfærdig og hellig mand. Derfor holder han hånden over ham. Han bliver anfægtet af at høre på ham, men lytter gerne. Hos Markus bliver Herodes "meget ked af det" (Mark 6,26), da Herodias kræver Døberens hoved på et fad. Hos Matthæus bliver han kun "ked af det" (Matt 14, 9). Markus har med andre ord en interesse i at fremstille kong Herodes som en forløber for Pontius Pilatus, ligesom selve henrettelsen af Johannes Døberen er en forudgribelse af Jesus' henrettelse. Dette motiv er udvisket hos Matthæus. Det er et markiansk særpræg, som altså blev taget op i en prædiken.

Det tredje eksempel på, hvordan et markiansk særpræg kan bruges i en prædiken, er hentet fra Langfredag. Eksemplet er samtidig et udtryk for, hvor stor glæde vi undervejs i processen har haft af den bog, som Geert Hallböck og Troels Engberg-Pedersen (meget belejligt!) udgav i foråret sidste år: *Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet*. Anis, 2014. Den har været vores uundværlige hovedkommentar.

Langfredag læste vi naturligvis lidelseshistorien ifølge Markus (Mark 14,26-15,47). Ved tilfangetagelsen i Getsemane have præsenteres en skikkelse, som kun optræder hos Markus. Markus fortæller, at disciplene

lod Jesus i stikken og flygtede, ”(m)en der var en ung mand, som fulgte med ham, kun med et lagen over sin nøgne krop; også ham griber de fat i, men han gav slip på lagenet og flygtede nøgen” (Mark 14,51). Matthæus skriver den nøgne mand med lagenet ud af historien. Lukas har ham heller ikke med. Johannes derimod genbruger motivet med et ekstra vidne, da han efter Jesu tilfangetagelse fortæller, at der sammen med Simon Peter var en anden discipel, som også følger efter den tilfangetagne Jesus. Men Markus er altså den eneste af de fire evangelister, der fortæller om den nøgne unge mand, som flygter og ikke efterlader sig andet end et lagen. I den førnævnte bog *Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet* reflekterer Geert Hallböck over den nøgne skikkelses identitet og betydning:

Hvem er dog det? Man har gættet: Er det mon ikke Markus selv, som dog immervæk forsøgte at følge med Jesus? I så fald har vi her Markus’ egen signatur indskrevet i teksten. Men det kunne også være en mere symbolsk figur, som på en eller anden måde svarer til Jesus. Nok griber de ham, men de fanger ham ikke.

(*Det første evangelium*, s. 222)

Den symbolske tolkning af den nøgne unge mand, som Geert Hallböck nævner, gav stof til eftertanke og satte prædikantens fantasi i gang. Hvad nu hvis den nøgne unge mand skal forstås som en præfiguration af den opstandne? Og hvad skete der egentlig med det lagen, som den unge mand gav slip på? Kunne man forestille sig, at én af dem fra skaren bevæbnet med sværd og knipler tog lagenet med sig som et bytte og solgte lagenet til en anden mand? Til et fornemt rådsmedlem? Hvad nu hvis det lagen, som den unge mand gav slip på ved tilfangetagelsen, er det samme lagen, som Josef fra Arimatæa svøbte et lig ind i? Disse overvejelser førte til en fantasifuld langfredagsprædiken, hvor den nøgne unge mand og lagenet spiller en central rolle.

Tematiske udfordringer: Dæmonuddrivelser og helbredelsesberetninger

De mange fortællinger i første halvdel af Markusevangeliet om dæmoner, syge og helbredelser har i særlig grad både udfordret og inspireret prædikenskrivningen. Dæmonerne og de syge fylder meget i Markus’ fortælling. Det bliver man opmærksom på, når man prædiker kontinuerligt over Markusevangeliet. Som det lyder i en prædiken over Mark 1,40-45 (4. søndag efter trinitatis ifølge Markustekstrækken):

De er lamme, blinde, epileptikere, besatte og spedalske. Og de dukker hele tiden op. Dukker op fra deres eksistentielle mørkeområder og træder ind i centrum af fortællingen uden hensyn til, om de er inviterede eller ej.

Mængden af dæmonuddrivelser og sygdomshelbredelser i Markusevangeliet er uvant og markant i forhold til, at disse temaer ikke har samme omfang og interesse i den senere kirkehistoriske og teologiske tradition. Temaerne fylder heller ikke nær så meget hos de andre evangelister. Det er desuden påfaldende, at Markus selv er omhyggelig med at pointere, at man ikke skal fokusere for meget på uddrivelses- og helbredelsesberetningerne. For at understrege at man ikke skal beskæftige sig med selve underne, efterfølges de i fortællingen af formaninger om, at der ikke skal fortælles om dem.

Vi har alle tre sukket over de mange uddrivelses- og helbredelsesberetninger. Også et par stykker fra menigheden gav undervejs udtryk for, at nu havde de sådan set fået helbredelser nok. Ind imellem kan man se, at vores suk har fundet vej til selve prædikenerne. Det kommer blandt andet til udtryk i formuleringer om, at det ud fra en nutidig forståelseshorisont kan lægge et slør af fremmedhed ned over evangeliet eller ligefrem tilføre det et skær af noget grotesk. Men i forhold til mængden af suk vi havde internt i kollegagruppen, er det forbløffende lidt, der har sat sig spor i prædikenerne. I stedet er der en række prædikener, der med udgangspunkt i helbredelses- og dæmonuddrivelsesteksterne kommer tæt på eksistentielle erfaringer. Selv om det umiddelbare møde med beretningerne altså kunne synes fremmed og i antal vel meget, så er det blevet til prædikener, der knytter besættelses- og sygdomsberetningerne til nutidige erfaringer.

Prædikenerne binder dæmonuddrivelserne og helbredelsesberetningerne sammen med det almenmenneskelige på forskellig måde. Nogle prædikener (f.eks. den nævnte prædiken over Mark 1,40-45) udlægger det dæmoniske, som det at være blevet isoleret fra sine omgivelser. Det dæmoniske er at leve på kanten af tilværelsen, og det giver sig her udslag i ensomhed, forstødelse, fremmedgørelse. I prædikenerne behandles denne tolkning både fra den udsattes og fra omverdenens position. Omverdenens reaktion kan f.eks. være, at man trækker sig fra den udsatte for ikke at blive mindet om sin egen skrøbelighed.

I forlængelse af dæmonien som det, der skaber afstand mellem mennesker, udfolder prædikenen over Mark 1,40-45 den identifikation, der kan ske mellem et menneske og den sygdom, det lider af. Man kalder den psykisk syge for skizofren og neurotiker. Den afhængige kaldes for dranker eller narkoman. På det sproglige plan indikerer dette et syn på den syge, hvor han eller hun beskrives som en person, der går restløst op i sin sygdom.

Nogle prædikener (f.eks. prædikenen til 1. søndag efter trinitatis over Mark 1,21-28) udfolder dæmonuddrivelsen som en kamp mellem det go-

de og onde. Nogle prædikener udfolder det dæmoniske som afhængighed, dvs. som en negativ besættelse af en eller anden art. En enkelt prædiken (prædikenen til 19. søndag efter trinitatis over Mark 7,24-30) ser besættelse som det helt bogstaveligt at være okkuperet. Konkret gøres det ved at referere til nutidige begivenheder i Mellemøsten.

Endelig er der en prædiken (11. søndag efter trinitatis), der knytter det dæmoniske til skam. Det sker i en prædiken over den besatte i gerasenernes land (Mark 5,1-20). Først tager prædikanten godt nok afstand til teksten. Den er for vanvittig, som det lyder:

Det er for grotesk og burlesk til, at vi for alvor kan have noget med det at gøre: 2000 svin i vild hvinende panik. Gravhuler der ser fraværende med tomme øjne på verden. En skræmt, der fungerer som et springbræt til afgrunden. Man ved ikke, om man skal le, løbe eller holde sig for ørene.

Men et nærmere syn på teksten afdækker et alment eksistentielt tilknytningspunkt. Tilknytningspunktet er skam. Det lyder blandt andet sådan her i prædikenen:

Der er ikke nogen sammenhæng mellem et menneske, og den skam det føler. Og her er Markus' sprogbrug alligevel ikke helt så fremmed igen. For det mest rammende, der kan siges om skammen, er, at den er dæmonisk. Den rammer i flæng og er blotet for logik. Den kan indfinde sig hos en gerningsmand ligeså vel som hos et offer. Den mobbede kan skamme sig over at være mobbet, den overfaldne over at være overfaldet. Og det begrænser sig ikke: Den syge kan skamme sig over at være syg, den fattige over at være fattig, og den ensomme over at være ensom. De har ikke gjort noget forkert, men de føler sig forkert. Skulle man tale om skyld, må det være skyld i ikke at være perfekt, skyld i at være ramt hvor det gør ondt. Og selvfølgelig giver det ikke mening, men skammen er ligeglad. Den lægger sig bare tungt på selvverdet, og bemægtiger sig identiteten. Det er grotesk. Så grotesk at den eneste måde at beskrive det på nok er med en grotesk historie – som f.eks. fortællingen om en nøgen mand og 2000 hvinende svin.

Det evangeliske vendepunkt i prædikenen kan her ikke være tilgivelse, hvad det ellers ofte er i en prædiken. Hvis man siger til den, der skammer sig, at vedkommende er tilgivet, så vil det bare gøre ondt værre. Det vil bekræfte den skamfulde i, at der faktisk var noget at skamme sig over! Det evangeliske vendepunkt bliver derfor et andet i prædikenen om den besatte i gerasenernes land:

Der er intet forsøg på at finde en årsag og udpege en skyldig. Der er ingen irettesættelse, og formaninger. Der er ingen tilgivelse. Der er derimod en skam, der bliver fravristet en mand, der stritter imod, fordi han ikke tror, at han er bedre værd. Men det er han. Og ud over skrænten ryger skammen. Tilintetgjort til grisehyl. (Hele prædikenen er medtaget i den sidste del af artiklen).

Når der findes almenmenneskelige tilknytningspunkter til dæmonbesættelserne, bliver de til mere end kuriøse fortællinger fra en svunden tid. Derudover spiller besættelserne og helbredelsesberetningerne også en rolle i selve Markusevangeliets fortællekompleks. Nogle af prædikenerne (f.eks. prædikenerne over Mark 3,1-12 og over Mark 7,31-37) forsøger at efterspore, hvad det er. Generelt udlægges dæmonuddrivelserne og helbredelsesberetningerne som en solidaritet med det menneskelige. Når Markus fortæller om dæmonuddrivelser og helbredelser, så fortæller han således om en Gud, der har medlidenhed med mennesker, og som handler på den.

En prædiken over Mark 1,29-34 hæfter sig også ved, at handling kommer før budskab hos Markus. Det begynder med uddrivelser og helbredelser, og først derefter får vi et lignelsesafsnit, der udfolder, hvori budskabet består. Denne prædiken kommer også ind på det forhold, at det ikke er selve miraklet eller underet, der er det centrale, men det, der knytter sig til det. Mirakler i sig selv var der "ikke noget nyt i" – som det anføres, var mirakler datidens sundhedsvæsen. Det nye er derimod relationen mellem den syge og Jesus – og i det hele taget det mellemmenneskelige. Det er en relation, der bygger på tillid. En tillid, som er uden personanseelse og som ikke koster noget.

I forlængelse heraf er der prædikener, der handler om det under, der finder sted så at sige uden for underet. Mest markant sker det i en prædiken over fortællingen om den lamme i Kapernaum (Mark 2,1-12). Prædikenen er bygget op som en fortælling om en kvinde, der står uden for det hus, hvor Jesus er. Hun kan ikke komme ind for de mange mennesker og kan dermed heller ikke høre eller se de ting, der foregår derinde. Men hvad hun kan se, er fire mænd, der kommer bærende på deres kammerat. Hun ser deres beslutsomhed og anstrengelser med at få ham bragt hen til Jesus. Det er underet for hende den dag. Forvandlingen sker for hende i deres medmenneskelighed og medlidenhed. Hun behøver ikke at have været vidne til, hvad der siden sker inde i huset med den lamme for at gå hjem med en oplevelse af, at der her skete noget afgørende.

Kontinuerlig læsning og det klassiske kirkeår

Ved at læse Markusevangeliet kontinuerligt har vi brudt det klassiske kirkeårs rytme. Vores erfaring har været, at det har kastet ny energi ind i gudstjenesternes sammenhæng og forløb, at vi for en periode har fraveget fra de autoriserede tekstrækkers læsninger. Det har givet nogle mø-

der mellem tekst og kirkeår/kalenderår, som vi ikke på forhånd havde tænkt over. Nogle af disse uventede møder har vi oplevet som en gave.

Et af disse gode sammenfald var, at Peters Bekendelse (Mark 8, 27-30) efter Markustekstrækken faldt 1. søndag i advent. Det gav en god og anderledes indgang til et nyt kirkeår. Indtoget i Jerusalem (som plejer at indlede kirkeåret) faldt så til gengæld sammen med kalenderårets begyndelse. Vores første tanke var, at det ville blive en vanskelig øvelse at få denne markante tekst til at falde på plads et nyt sted. Men sammenfaldet mellem fortællingen om Jesu ankomst og et nyt års ankomst blev i stedet til en inspiration for prædikenskrivningen. Det var også en håndsækning til prædikanten, at teksten om det største bud i loven (Mark 12,28-34) blev læst til Fastelavn.

Den største gevinst ved et andet forløb end det klassiske kirkeår har været placeringen af de tekster, der handler om de sidste tider (Mark 13). I stedet for placeringen i efteråret ved kirkeårets afslutning fik vi nu disse tekster i fastetiden som optakt til påsken. Det gav et helt andet afsæt for at prædike om de sidste tider. Som det f.eks. lyder som afslutning på en prædiken holdt over teksten om Ødelæggelsens vederstyggelighed (prædiken til midfaste over Mark 13,14-32):

Vi bevæger os ikke frem mod undergang. Vi bevæger os frem mod opstandelse. Markus lukker og slukker derfor heller ikke med undergangen. Han er tværtimod ved at tage luft ind til evangeliets kulmination – påsken og dens begivenheder.

Den største ulempe ved at bryde med det klassiske kirkeår har som tidligere nævnt været, at mange bønner og salmer er blevet hjemløse. Det giver en del ekstraarbejde til både præst og organist.

Gode råd til andre, der vil prøve denne form

Det siger sig selv, at man skal have tid og lyst til at kaste sig ud i et forsøg som dette. Derudover skal man selvfølgelig sørge for, at man fra starten har opbakning fra menighedsrådet, og at man får indhentet tilladelse fra biskoppen.

Generelt har der været en positiv respons fra menigheden. Nogle få har tilkendegivet, at de savnede at leve med i kirkeåret. Nogle har givet udtryk for, at der var specifikke tekster fra de andre evangelier, de savnede. Det drejede sig hovedsageligt om lignelsesstoffet.

Hvad har det betydet for vores prædikener? Umiddelbart er dette svært at vurdere, men vi har på fornemmelsen, at det har givet flere tekstnære prædikener. Vi har alle tre følt en (for?) stor loyalitet med Markus. Før forsøget kunne vi godt finde på at gå op imod udsagn i teksten, men det-

te prædikenafsæt har været mindre hyppigt i vores prædikener over Markusevangeliet. Vi har i mindre grad problematiseret udsagn eller billeder i teksten. Det skyldes nok ikke kun loyalitet for projektet, men også at vi har befundet os godt med Markusevangeliets teologi.

Hvad har det betydet for prædikenforberedelsen? Vi har ikke kunne hente inspiration i vores gamle prædikener. ”Hvad sagde jeg for to år siden?” er ellers en brugbar tilgang, når det gælder de autoriserede tekst-rækker. Men selv de søndage, hvor vi kunne have gjort det, har vi ikke gjort det. I forberedelsen virkede det som en blindgyde at genlæse sine gamle prædikener. Der skulle tænkes nyt. Vi har heller ikke kunne bruge prædikenvejledningerne. Selv de søndage, hvor det havde været en mulighed, har vi kun gjort brug heraf i begrænset omfang. Vi er med andre ord alle tre blevet tvunget til at bevæge os ud af vores vante måde at forberede en prædiken på – og det, synes vi, har været frugtbart. Vi har alle tre gjort den banale erfaring, at når man går i gang med noget nyt, så er det svært og tidskrævende i begyndelsen, men jo mere tid, man bruger på det og jo flere gange, man gør det, desto nemmere bliver det.

Det glædelige ved projektet har været, at vi har tvunget os selv til at ”danne og dueliggøre os”, som der står i præsteløftet. Med det ”benspænd”, som den kontinuerlige Markuslæsning har været, har vi tvunget os selv til at fordybe os i en enkelt evangelists særpræg. Og det har gjort os klogere på Markus. Det kan man selvfølgelig også gøre, når man følger de autoriserede tekstrækker, men i praksis gør man det sjældent i samme grad, som vi har gjort i forbindelse med dette projekt. Der har været en formidlingsmæssig tilskyndelse til at fordybe sig i evangelisten Markus’ særpræg. Det har vi – og forhåbentlig også menigheden – nydt godt af.

Litteraturliste

Betænkning nr. 1057: *Indledning – Forslag til Alterbog*. København 1985.

Geert Hallbäck og Troels Engberg-Pedersen, *Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet*. København: ANIS 2014.

Lars Hartman, *Markusevangeliet 1:1-8:26 og Markusevangeliet 8:27-16:20*. Kommentarer til Nya Testamentet 2a+b. Stockholm: EFS-förlaget 2004 og 2005.

Mogens Müller, ”Fra lektionarinddelinger til perikoperækker”. *Præsteforeningens Blad* 100 (2010) 78-84 og 107-113.

Markustekstrækken

Den følgende oversigt gengiver Markustekstrækken. Tekstrækken er udviklet til kalenderårene 2014-2015, dvs. med udgangspunkt i påskens placering i nævnte periode og dennes indflydelse på antallet af søndage i trinitatis- og fastetiden. Tekstrækken må derfor justeres, hvis den skal anvendes i kirkeår, hvor påsken falder enten tidligere eller senere

Først angives Markusafsnittet, som blev læst fra prædikestolen. Så angives den gammeltestamentlige læsning og dernæst epistellæsningen. Indimellem er der angivet flere gammel- eller nytestamentlige læsninger, som prædikanten den pågældende søndag kunne vælge imellem. *Markus betyder, at en del af dagens (lange) Markusafsnit blev læst på en af de øvrige læsningers plads.

15. juni – Trinitatis søndag

Mark 1,1-1,20* – *Markus – *Markus

22. juni – 1. søndag efter trinitatis

Mark 1,21-28 – Es 42,1-9 – 1 Pet 2,4-10

29. juni – 2. søndag efter trinitatis

Mark 1,29-34 – Sl 121 – Gal 1,11-17

6. juli – 3. søndag efter trinitatis

Mark 1,35-39 – Es 55,6-11 – 1 Kor 1,18-25

13. juli – 4. søndag efter trinitatis

Mark 1,40-45 – 5 Mos 10,17-21 – Rom 12,16-21

20. juli – 5. søndag efter trinitatis

Mark 2,1-12 – Es 44,22-26a(28) – Ef 4, 22-28

27. juli – 6. søndag efter trinitatis

Mark 2,13-28 – Sl 40,2-6 – Rom 7,4-6

3. august – 7. søndag efter trinitatis

Mark 3,1-12 – Sl 19,2-7 – Rom 13, 8-10

10. august – 8. søndag efter trinitatis

Mark 3,13-35 – 2 Mos 24,9-14 el. Sl 145,8-16 – 2 Kor 3,1-6 el. Ef 5,6-9

17. august – 9. søndag efter trinitatis

Mark 4,1-34* – Es 45,5-12 – *Markus

24. august – 10. søndag efter trinitatis

Mark 4,35-41 – Jon 1 – Gal 6,14-16

31. august – 11. søndag efter trinitatis

Mark 5,1-20 – Sl 86,8-17 – 1 Kor 1,20-25

7. september – 12. søndag efter trinitatis

Mark 5,21-43 – Sl 139, 1-12 – 1 Kor 15, 21-28

14. september – 13. søndag efter trinitatis

Mark 6,1-6 – Es 42,1-9 – Rom 13,11-14

21. september – 14. søndag efter trinitatis

Mark 6,7-13 – Es 49,1-6 – 2 Kor 6,3-10

28. september – 15. søndag efter trinitatis

Mark 6,14-29 – Es 40,3-8 el. passage fra Esters Bog – 1 Kor 4,1-5

5. oktober – 16. søndag efter trinitatis

Mark 6,30-44 – 5 Mos 8,1-3 – 2 Kor 9,6-11

12. oktober – 17. søndag efter trinitatis

Mark 6,45-56 – Job 9,1-11 – 1 Kor 5,6-8

19. oktober – 18. søndag efter trinitatis

Mark 7,1-23 – Es 29,13-16 – Rom 14,1-9

26. oktober – 19. søndag efter trinitatis

Mark 7,24-30 – 1 Kong 17,7-24 – Rom 1,16-17

2. november – Alle helgens dag

Matt 5,13-16 – Sl 115,1-9 el. Es 49,8-11 el. Es 60,18-22 – 2 Kor 3,4-9

9. november – 21. søndag efter trinitatis

Mark 7,31-37 – Sl 115,1-9 el. Es 49,8-11 – 2 Kor 3,4-9

16. november – 22. søndag efter trinitatis

Mark 8,1-13 – 2 Mos 16,11-15 – 1 Kor 1,20-26

23. november – Sidste søndag i kirkeåret

Mark 8,14-21 – Es 42,16-21 – 2 Kor 3,4-18

30. november – 1. søndag i advent

Mark 8,22-38(9,1)* – *Markus – *Markus

7. december – 2. søndag i advent

Mark 9,2-13 – 2 Mos 34,27-35 – 2 Pet 1,16-18

14. december – 3. søndag i advent

Mark 9,14-32 – 1 Mos 1,27-31 – Heb 5,1-10

21. december – 4. søndag i advent

Mark 9,33-10,1 – Es 49,13-18 – 1 Kor 1,26-31

24. december – Juleaften

Luk 2,1-14 – Es 9,1-6a – Ingen

25. december – Juledag

Luk 2,1-14 – Es 9,1-6a el. 1 Mos 1,1-5 – 1 Joh 4, 7-11

26. december – Anden juledag

Mark 10,2-34 – *Markus – *Markus

28. december – Julesøndag

Mark 10,35-45 – Ingen – 1 Kor 4,6-13

1. januar – Nytårsdag

Mark 10,46-52 – Es 2,2-5 – 1 Kor 13

4. januar – Helligtrekongers søndag

Mark 11,1-11 – Sl 24 – Rom 13,11-14

11. januar – 1. søndag efter helligtrekonger

Mark 11,12-26* – *Markus – Rom 8,24-27

18. januar – 2. søndag efter helligtrekonger

Mark 11,27-33 – Ez 36,26-28 – Rom 12,1-8a

25. januar – Sidste søndag efter helligtrekonger

Mark 12,1-12 – Es 5,1-7 – Rom 11,25-32

1. februar – Søndag septuagesima

Mark 12,13-17 – Am 8,4-7 – Rom 13,1-7

8. februar – Søndag seksagesima

Mark 12,18-27 – Job 14,7-15 – 1 Kor 15,35-49

15. februar – Fastelavns søndag

Mark 12,28-34 – Es 40,18-25 – 1 Kor 1,4-9

22. februar – 1. søndag i fasten

Mark 12,35-40 – Højs 2,1-6 – 1 Kor 15,20-25

1. marts – 2. søndag i fasten

Mark 12,41-44 – Jer 7,1-11 – Fil 3,17-21

8. marts – 3. søndag i fasten

Mark 13,1-13 – Es 51,11-16 – 1 Thess 5,1-11

15. marts – Midfaste søndag

Mark 13,14-32 – Dan 7,9-10.13-14 – 1 Thess 4,13-18

22. marts – Mariæ bebudelses dag

Mark 13,33-37 – Es 7,10-14 – Gal 4,4-7

29. marts – Palmesøndag

Mark 14,1-11 – Zak 9,9-10 – Fil 2,5-11

2. april – Skærtorsdag

Mark 14,12-25 – Højs 4,15-5,1 – 1 Kor 11,23-26

3. april – Langfredag

Mark 14,26-15,47* – *Markus – *Markus

5. april – Påskedag

Mark 16,1-8 – Højs 8,4-7 – 1 Kor 15,3-9

6. april – Anden påskedag

Mark 16,9-20 – *Markus – 1 Kor 15,12-20

Christiane Gammeltoft-Hansen

Begyndelser

Prædiken til Trinitatis søndag (Mark 1,1-20)
15. juni 2014

Begyndelser kan være af mange slags.

Der er de begyndelser, der er så tøvende, at man knap ved, at noget er gået i gang. Det er begyndelser, der er så meget i deres vorden, at de er som en tanke, der endnu ikke har taget form.

Man ved det er i jorden frøet, men endnu er det kun til som et potentiale. Det har endnu ingen synlig vækst. Det er der bare som en mulighed – en mulighed for at det kan blive til mere.

Eller der er de begyndelser, der ikke har nok i at være engangsbegivenheder. De begynder igen og igen. Det er solopgang på solopgang. Det er sommer på sommer. Altid med usvækket energi, hver gang lige påtrængende, og med lige stor selvforståelse. ”Så er jeg her”, melder sommeren og fejer igennem landet, inden den lægger sig til rette i varmedisen. ”Så er jeg her”, siger solen, mens den hilses med hanegal og klokkeklang.

Og så er der vores egen begyndelse. Hvor begynder vi? Måske begyndte vi i morges, da vi slog øjnene op. Måske begyndte vi for år tilbage, dengang vi kom til verden. Måske er der meget, vi endnu mangler at begynde med – det kan være, der venter mange begyndelser forude.

Også evangeliet har en begyndelse. Og med Markus’ evangelium bliver det hurtigt tydeligt, at dette ikke er en begyndelse af den tøvende slags. Markus bygger ikke sin tekst langsomt op. Han forsøger end ikke at gå så langt tilbage som muligt for at få det hele med.

Det er da meget smukt med englenes sang over marken julenat, og et nyfødt barn der bliver lagt på krybbestrå. Det er da udmærket med lidt ungdomsbeskrivelser om en usædvanligt begavet dreng. Men Markus er ikke interesseret. Det er fra Jesus træder offentligt frem som lærer og helbreder, at Markus begynder sin fortælling om ham.

Hvad fortæller en sådan begyndelse os? Den fortæller, at der altid ligger noget forud. Og det gør der sådan set, uanset hvor vi begynder. Om

vi så forsøger at finde tilbage til alle begyndelsers begyndelse, det store Big Bang: Der ligger også noget forud der.

Før frøet var der ikke tomhed. Der var noget, der kastede frøet af sig, og der var nogen, der strøede det. Før solgangen var der ikke det store intet. Der var nattens stille timer og rolige åndedrag. Før sommeren var der ikke en tidløs stilstand. Der var det forår. Og vi selv: Da vi kom til verden, var det ikke som nogle af Gud ukendte mennesker. Vi blev hilst velkomne som hans børn.

På samme måde med fortællingen om Gud, der er altid noget forud. Gud kommer vi aldrig bagom, han er forud for alting, også alle vores genfortællinger om ham. Det i sig selv er et lille evangelium. Så derfor gør Markus sig heller ikke anstrengelser med at gå så langt tilbage som muligt. Han tager fat, der hvor fortællingen om Gud og mennesker for alvor tager fat, nemlig da Jesus træder frem i verden.

Dette er "begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn", skriver Markus. Ingen grund til at liste sig i gang med lange indledende manøvrer, der skal forsøge at overbevise tilhøreren om, hvem Jesus er. I de nye kristne menigheder havde de allerede troet på Jesus som Guds søn i mange år, da Markus begynder at skrive. Det behøver han derfor ikke at overbevise om.

Men Jesu jordiske liv skal fortælles, fordi det siger noget afgørende om, hvem Gud er. Så derfor samler Markus beretningerne om ham og skriver dem sammen til et evangelium.

Og giver det netop overskriften "evangelium", for at vi ikke skal være tvivl om, at fortolkningsnøglen til hele denne fortælling er, at det er et glædeligt budskab.

Det er dermed ikke en af den slags begyndelser, hvor det kan blive til hvad som helst, og man uroligt venter på, hvad der skal ske. Når vi ankommer til slutningen, så vil vi ikke der møde en Macbeth, der dystert opsummerer fortællingen med at "liv er en flygtig skygge, en aktør, der knejser vredt omkring en tid på scenen – og derpå bliver glemt. En skrøne, berettet af et fjols med larm og bulder – men det betyder ingenting". Det er et glædeligt budskab, og vi må derfor kunne forvente, at det betyder meget, hvis ikke al ting. Tiden har da også for længst vist, at der langt fra er tale om en flygtig skygge. I det første århundrede læste de evangeliet ved deres gudstjenester. I år 2014 læser vi det stadig.

En god fortælling fortæller ikke om, hvad der engang skete. Den fortæller om, hvad der altid sker. Det er derfor, vi stadig læser, hvad der dengang blev skrevet, og hører det som noget samtidigt.

Han er kortfattet Markus, men i sin genfortælling må han alligevel have fået det væsentligste med, for det er, som om hele menneskelivet og

hele historien indfanges her. På en eller anden måde kan livets kompleksitet, verdens sammensathed, himmel og jord rummes i disse 16 kapitler. Hvorfor skulle vi ellers igen og igen søge tilbage hertil for at få livet tolket og troen forankret.

Og Jesus, han træder ikke frem som en aktør, der knejser vredt omkring en tid på scenen. Han træder frem som et skæringspunkt for det himmelske og jordiske, generøs og ubundet af samfundets snærende normer. Et gudmenneske, der bryder grænser ned mellem det guddommelige og det menneskelige. Og som taler om og peger på Guds rige, så det træder frem som nutid.

Så i dag begynder vi. Vi har slået op på første side og er gået i gang. Meget af det vi vil komme til at høre, vil vi kunne genkende os selv i, meget vil klinge hemmelighedsfuldt og gådefuldt, noget vil møde os med en anderledeshed. Men fortegnet er sat, og det er, at det er et evangelium, et glædeligt budskab.

Og hvis denne fortælling rummer den hele historie og samler menneskelivet op, så må den også samle vores liv op.

Er det for meget at sige, at fortegnet for vores historie så også er, at det er et evangelium. At uanset hvor mange fald, uanset hvor komplekst det er, så er fortolkningsnøglen for et menneskeliv, at det er glædeligt. Det er nok ikke så enkelt at sige. Og dog hører vi her begyndelsen til evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn, som en begyndelse der nu også er blevet en del af menneskers begyndelse. En begyndelse der taler om, at Gud er til i vores verden og i vores liv.

Lisbet K. Müller

Vi er alle i samme båd

Prædiken til 10. søndag efter trinitatis (Mark 4,35-41)
24. august 2014

Vi er alle i samme båd.

Båden – bredden – søen. Indtil nu er det hele foregået ved Genesaret sø. Byen Kapernaum ligger ved søens bred. Og det samme gør bådene.

Men jeg vil begynde i Grønland. Hvor Minik Rosing, geolog og forsker, har fundet livets fødselsattest. Han fortæller, hvordan han kom til Isua nord for Nuuk og fandt en sten – brun skiffer. Med begejstring fortæller han, hvordan den har været gemt i millioner af år, og så står han der med den i hånden. Lige her i Isua stikker jorden sit tidligste ansigt frem: 3,8 milliarder år tilbage. Vi kan tolke den tidligste jord, at der var liv allerede så tidligt.

Uden samme begejstring er det det samme, vi gør i denne tid, hvor vi prædiker over Markusevangeliet fortløbende. Vi er tilbage ved troens spæde begyndelse. Og man kan undre sig over, at vi ikke er kommet længere sammenlignet med livets begyndelse, hvor der virkelig er sket en udvikling. Men måske kommer vi ikke længere end til begyndelsen, når det gælder troen, og det er vel godt at vide, at det er sådan med troen. I hvert fald følger vi en teologisk bevidsthed, Markusevangelistens!

I dag stikker den kristne kirke sit tidligste ansigt frem – vi er næsten 2000 år tilbage. Vi er bag om den lutherske tradition, den katolske kirke, den ortodokse kirke, vi er bag om kirkefædrene, vi er ved tolkningen af den nye tro.

Markus er det tidligste evangelium – budskabet som fortælling. Og som sagt vi er stadig ved bredden af Genesaret sø. Sidste søndag måtte Jesus gå ombord i en båd for at få plads til at undervise, for folk flokkedes omkring ham.

Og nu samme aften siger Jesus til de tolv: ”Lad os tage over på den anden bred”. Det er en programmatisk sætning. På overfladen helt almindelig, men under overfladen ny-skabende. For søen bliver på den ene side et billede på en grænse, der kan passeres, og det er godt, men på den

anden side også en farlig passage, der truer med død. Og det er skidt. Det viser sig også, at disciplene ikke kan gennemføre programmet. Der bryder en storm ud, og de oprørte bølger er ved at få båden til at gå under. Efter at disciplene skrækslagne har vækket Jesus, truer han ad vinden og befaler den at være stille. ”Ti stille, hold inde”! På samme måde som han tidligere har truet ad en dæmon. Og vinden lægger sig udmattet, og en stor stilhed indtræder.

”Hvorfor er I bange”, spørger Jesus. ”Har I endnu ikke tro?” I parentes bemærket taler Matthæusevangeliet ti år senere om en lille tro, men det er ikke det, der står her. Her har de ikke fået troen endnu.

Hvad er det for en tro, Jesus taler om her? Det bliver på en måde afsløret i det følgende, hvor disciplene bliver grebet af en ny og stor angst, som har noget med Jesus at gøre. ”Hvem er dog han, siden både vinden og havet adlyder ham?” Det er Jesus, de endnu ikke forstår – de har ikke fået troen endnu.

Stormen og havet indgik i beretninger om Guds skabelse af verden. Guds kamp med og sejr over det brusende hav som dæmonisk kaosmagt. Læserne forstod, og vi forstår, at Jesus er Gud lig, delagtig i den guddommelige skabermagt. Hvem er han? Han er Gud! Angsten griber disciplene, fordi de ikke forstår. Tremendum et fascinosum, som det også kaldes. Skræmmende og tiltrækkende.

Det er angsten for det ukendte, fremmede, guddommelige, numinøse. Og Jonas-fortællingen spiller også med. Jonas og Jesus er i samme situation. Ligesom Jonas er også Jesus ombord på en båd under et uvejr. Men Jesus er ikke i Jonas’ rolle. Jesus er i Guds rolle. Med sit initiativ til bådrejsen virkeliggør Jesus det, som Jonas ikke ville og gennem bådrejsen ville flygte fra, men som Gud endte med at sætte igennem: rejsen til hedensk land og hedningernes inddragelse i frelsen. Der sker altså en vigtig rolleomvending. I Jonas’ bog er Gud i stormen og tvinger Jonas i den rigtige retning. I dag ude på søen er det dæmonmagterne, der stormer og pisker en stemning op i den hensigt at bremse Jesu vej fra det jødiske til det hedenske.

Jesus er lig Gud, og det bliver nu tydeligt, at vi er i samme båd som Gud. Gud er i båden sammen med os på vej til de andre, de anderledes, dem udenfor, de fremmede, og det er de dæmoniske kræfter, der vil forhindre det og pisker havet op.

– Vi er alle i samme båd. Men sådan lever vi ikke. Enhver må sejle sin egen sø. Fællesskabet er altid truet. Mange vil sige, at der er mindre fællesskabsfølelse i dag end i 50’erne for eksempel. I dag er det de mange små interessefællesskaber, der lukker sig om sig selv. Og de kristne kirker er selv splittet.

I den kristne kirkes tidligste ansigt kan vi se, at vi er i samme båd – og Gud er med. Måske sover han, men han kan vækkes med sang, tak og skrig. Gud er ikke i tsunamien, i ulykken og lidelsen, men er i båden med os – i kamp for os og sig selv, for livet og de levende imod alle de livsødelæggende kræfter. Vi er på gyngende grund – sammen. Vi er alle på samme jord – kloden, der vugger i det uendelige univers, så smuk – blå – med os så sårbare.

I dag er vi ved troens spæde begyndelse. Og 20 år før Markus skrev sit evangelium, skrev Paulus i begyndelsen af 50'erne i sit brev til galaterne om ny skabelse. For Paulus ophævede troen på Kristus alle etniske forskelle i forhold til Gud. Forskellen mellem jødisk eller hedensk oprindelse betød ikke længere noget, fordi adskillelsen er overvundet i Kristustroen. I Markusevangeliet udfolder troen sig i en fortælling, og derfor kender disciplene ikke enden på historien, de ved ikke, at Jesus overvinder døden, derfor har de endnu ikke tro. Men det vidste Markus' læsere, tilhørere, og det véd vi. Og vi véd også, at vi aldrig kommer længere, at vi stadig har brug for at få troen, tilliden, givet i fortællingen om Jesus, der stiller stormen på søen på vej over til den anden side – hedningernes land, hvor de spiser flæskesteg. Men det er først næste søndag.

Christiane Gammeltoft-Hansen

Skam

Prædiken til 11. søndag efter trinitatis (Mark 5,1-20)
1. september 2014

Der er hele tiden denne stedangivelse. Vi får hele tiden at vide, hvor vi er henne. Byerne og landområderne bliver nævnt ved navn, og landskabet bliver beskrevet.

Fortællingen om Jesus er stedbunden. Og ikke kun det. Den er stedbetinget. Det er ud fra devisen: Fortæl mig, hvor Gud er, og jeg skal fortælle dig, hvem Gud er.

Stedet i dag er på kanten af livet. Vi er uden for de godes selskab. Vi er også uden for de accepteredes selskab. Vi er udenfor selv de kun lige akkurat tolereredes selskab. Vi er der, hvor man tænker og tror forkert, hvor det lugter af råd og fortabte sjæle.

Det er ikke vores sted. Vi er kun iagttagere. Det er for grotesk og burlesk til, at vi for alvor kan have noget med det at gøre: 2000 svin i vild hvinende panik. Gravhuler der ser fraværende med tomme øjne på verden. En skrænt, der fungerer som et springbræt til afgrunden. Man ved ikke, om man skal le, løbe eller holde sig for ørene.

Det er ikke vores sted. Men det er nogens sted. I Markus' fortælling er det en mands sted. Han løber i zigzag mellem gravene som en forfulgt i kugleregner. Hvorfor løber han rundt der? Hvorfor løber han ikke tilbage til civilisationen, ordnede forhold og ordentlige mennesker. Hvorfor dette nøgenløb på kanten af livet?

Teksten forklarer det med en dæmonbesættelse. Den forklaring var de måske tilfredse med engang, men i dag kan vi ikke forbinde det med noget. Det lægger bare yderligere afstand mellem os og manden. Det bliver bare endnu mere fremmed og grotesk.

Som han løber nøgen rundt, minder han om Adam og Eva, der også bevægede sig i zigzag gennem Edens Have. Grunden til deres løb var, at de skammede sig. De skammede sig over pludselig at være blevet blottet, som de mennesker de var. De så, at de var nøgne, og så gik det i zigzag fra busk til busk i et forsøg på at finde et sted at skjule sig.

Måske er det netop det, der er galt med manden. Måske skammer han sig og er søgt ud på kanten af livet, fordi han ikke kan finde nogen steder i verden at være til med den.

Skam er det at føle sig forkert. Af de to onder skyld og skam, er skam det værste. Det er alt andet lige nemmere at forholde sig til noget, man har gjort forkert, end at forholde sig til, at man er forkert.

Det er ikke altid til at bestemme, hvorfor et menneske skammer sig. Årsagen har det med at fortone sig, nok fordi der sjældent kun er én årsag. Der er som regel en hel række af årsager: arv, miljø, omstændigheder og tilfældigheder. Det bevæger sig helt tilbage til barndommen og ud i alle kroge af tilværelsen. Det kan skyldes forhold, vi ikke selv er Herre over. Og det kan skyldes forhold, vi er Herre over. Man får lyst til at lave en tilføjelse til dagens tekst: "Årsag, hvad er dit navn?". "Legion er mit navn, for vi er mange".

Der er ikke nogen sammenhæng mellem et menneske og den skam, det føler. Og her er Markus' sprogbrug alligevel ikke helt så fremmed igen. For det mest rammende, der kan siges om skammen, er, at den er dæmonisk. Den rammer i flæng og er blottet for logik. Den kan indfinde sig hos en gerningsmand ligeså vel som hos et offer. Den mobbede kan skamme sig over at være mobbet, den overfaldne over at være overfaldet. Og det begrænser sig ikke: Den syge kan skamme sig over at være syg, den fattige over at være fattig, og den ensomme over at være ensom.

De har ikke gjort noget forkert, men de føler sig forkert. Skulle man tale om skyld, må det være skyld i ikke at være perfekt, skyld i at være ramt hvor det gør ondt. Og selvfølgelig giver det ikke mening, men skammen er ligeglad. Den lægger sig bare koldt og tungt på selvværdet, og bemægtiger sig identiteten. Det er grotesk. Så grotesk at den eneste måde at beskrive det på nok er med en grotesk historie – som fx fortællingen om en nøgen mand og 2000 hvinende svin.

Der er to måder at skamme sig på: Enten trækker man sig tilbage, bliver lille. Eller også farer man frem, bliver for meget. Enten går man i et med væggen, kryber langs panelerne, synker i jorden. Eller også bliver man højrøstet, opfarende, vred. Enten forsøger man at skjule sin skam for de andres blikke. Eller også forstørrer man den i et forsøg på at lade som om, at man er hævet over sin skam eller i et forsøg på at straffe sig selv for ens egen uperfekte tilstand. – Manden mellem gravene hører tydeligvis til den sidste kategori.

Til stedet ude på kanten af livet, hvor den skamfulde befinder sig, ankommer Jesus. Det er ikke vores sted. Det er den ramtes sted. Nu er det også Guds sted.

Mens vi iagttager det skræmmende og burleske og holder os på afstand af den nøgne, lukker Jesus afstanden – lukker afstanden mellem ham selv og den skamfulde. ”Hvad har jeg med dig at gøre” råber den nøgne til Jesus. Jesus svarer ikke umiddelbart. Han stiller sig bare der, hvor manden er, som menneske til menneske, som Gud til menneske. Han breder ikke tilgivende sine arme ud, og der lyder ikke et ”dine synder er dig forladt”. Her nytter det jo heller ikke med tilgivelse. Tilgivelse ville bare bekræfte den skamfulde i, at han er forkert. At det er forkert ikke at være fuldkommen, at være syg, ensom, offer.

Men til stedet, hvor de tænker forkert, tror forkert, er forkerte (efter hvis målestok det så end er), ankommer Gud. Og med list lokker han skammen frem. Får den til at give sig tilkende, hvorefter han tager kampen op mod den.

Det er evangeliet ikke som ord, men som handling. Der er intet forsøg på at finde en årsag og udpege en skyldig. Der er ingen irettesættelse og formaninger. Der er ingen tilgivelse. Der er derimod en skam, der bliver fravristet en mand, der stritter imod, fordi han ikke tror, at han er bedre værd. Men det er han. Og ud over skrænten ryger skammen. Tilintetgjort til grisehyl.

Det er fremmed med al sin voldsomhed, nøgenhed og vilde dyriske panik, men det er ikke mere fremmed end, at afstanden godt kan lukkes. Det er ikke mere grotesk, end at vi godt ved, hvad det drejer sig om, og derfor også kan tale fortroligt med om det at skamme sig.

Jesus sender skammen ud over kanten. – Væk er den. Og fra at have været et menneske, der levede udenfor, bliver manden igen til en del af verden. Pludselig kan han være til som sig selv. Der er ikke længere nogen skam, der forhindrer ham i det. Han kan være her i verden, fordi han bliver fortalt på ny, ikke som den der skal skamme sig, men som et menneske af Guds ære.

Nu er stedet på kanten af livet heller ikke længere hans sted. Men det er stadig nogens sted. Inden Jesus drager videre til flere steder, siger han derfor til den befriede: Vær nu med til selv at lukke afstanden til dem, der er ladet alene med deres skam. Prøv at fravriste dem skammen. Fortæl dem på ny ved at fortælle om mig.

Det er svært ikke at høre de ord også sagt til en flok, der har stået på afstand. Fra vores iagttagende sted bliver vi her til sidst halet ind i handlingen. Vi ved jo godt, hvad det drejer sig om. Der er derfor også allerede et grundlag for, at vi kan gøre det, vi her bliver kaldet til at gøre: nemlig at gå ud og lukke afstande.

Jonas L. Christy

Herodes ligner Pilatus, og Johannes ligner Jesus

Prædiken til 15. søndag efter trinitatis (Mark 6,14-29)
28. september 2014

Jeg kan jo starte med at fortælle jer lidt om Kong Herodes. Den kong Herodes, som vi hører om i dag, er ikke den samme som den kong Herodes, vi hører om til jul. Den kong Herodes, der lader sig forføre til at få Johannes Døber halshugget, er ikke den samme som den kong Herodes, der ifølge evangelisten Matthæus forsøger at dræbe barnet i Betlehem. Der er altså to personer i Bibelen, som begge hedder Kong Herodes. Det er lidt forvirrende. Men sådan er det.

Den kong Herodes, som vi hører om i dag, hedder egentlig noget andet. Han hedder Herodes Antipas. Og det har ikke noget med spaghetti at gøre. Herodes Antipas er søn af den første Kong Herodes, ham med barnemordet i Betlehem. Og han hedder egentlig Herodes den Store, selvom der ikke er noget stort ved at slå små børn ihjel. Tværtimod.

Så nu glemmer vi den første Kong Herodes, altså Herodes den Store, og fokuserer på den anden kong Herodes, altså Herodes Antipas, ham vi hører om i dag. Han var konge i den nordlige del af landet – det vil sige: i Galilæa – der hvor Jesus voksede op. Han var konge i 43 år. Fra år 4. f.v.t. til år 39 e.v.t.

Så er det historiske på plads. Og nu til den historie, som evangelisten Markus fortæller.

Er kong Herodes en skurk ifølge evangelisten Markus? Både ja og nej. Det er selvfølgelig ondt gjort, at kong Herodes lader Johannes Døberen henrette. Ingen tvivl om det. Og det er grusomt (modbydeligt! makabert!), at han får det afhuggede hoved anbragt på et fad. Vi ser det for os. Både fordi det er et motiv, som billedkunsten sidenhen har taget til sig. Og fordi vi i medierne den sidste måned er blevet mindet om, hvor ækel en handling det er at hugge hovedet af uskyldige mennesker.

Så selvfølgelig er kong Herodes en skurk. Men samtidig er der ifølge evangelisten Markus nogle formildende omstændigheder. For kongen bliver narret af sin kone, Herodias, og hendes datter – som i øvrigt ikke

er Kong Herodes' datter, men hans niece. Hvilket dog stadig får hendes danseoptræden til at fremstå temmelig incest-agtig. Den store skurk i denne historie er derfor ikke kong Herodes, men hans kone Herodias.

Forløbet minder faktisk en hel del om det berømte skuespil af Shakespeare, *Macbeth*, hvor det i høj grad er lady Macbeth, der manipulerer sin mand til hans magtbegærlige myrderier. Og ligesom Macbeth lader sin vilje blive bundet af tre hekses skumle spådomme, lader Kong Herodes sin vilje blive bundet af den ed, som han aflægger, da han er blevet helt vild med dans. Den dansniesen danser. "Lige meget hvad du beder mig om, vil jeg give dig (det)". Sådan sværger og siger han, den naive konge. Og det skulle han aldrig have gjort.

En rigtig skurk er både kold og kynisk. Men Kong Herodes er ikke en rigtig skurk. For han har både moral og følelser. Han holder sit ord, selvom han helst ville bryde det. Og han bliver "meget ked af det", da han opdager konsekvenserne af sin letsindige edsaflæggelse. Sådan som evangelisten Markus skildrer ham, er kong Herodes en tragisk magthaver, der egentlig ikke vil, men alligevel kommer til at gøre det onde.

Og dermed ligner han faktisk en anden skikkelse i Markusevangeliet og den kristne tradition, nemlig den romerske magthaver Pontius Pilatus. På samme måde som kong Herodes "bliver tvunget til" at henrette Johannes Døber, bliver Pontius Pilatus tvunget til at henrette Jesus.

Kong Herodes bliver narret af sin kone. Pontius Pilatus bliver presset af ypperstepræsterne og folkemængden. Begge magthavere ville egentlig gerne lade de to gode mænd – Johannes og Jesus – beholde livet. I skyldsspørgsmålet står de begge to i kø ved håndvasken. Kong Herodes betragter Johannes Døber som en hellig og retfærdig mand. Og Pontius Pilatus undrer sig over Jesus og stiller det retoriske spørgsmål til den opildnede folkemængde: Hvad ondt har han da gjort? Svaret er selvfølgelig: Intet.

Der er næppe tvivl om, at evangelisten Markus har en hemmelig hensigt med sin historie om kong Herodes og Johannes Døber. Historien skal minde os, hans tilhørere, om den anden historie, nemlig historien om Jesus og Pontius Pilatus, historien om, hvordan Jesus blev henrettet. Johannes Døber blev halshugget. Jesus blev korsfæstet. Begge blev lagt i en grav.

Johannes blev lagt i graven af sine disciple. Det gjorde Jesus ikke. For hans disciple forrædte og forlod ham. Men begravet blev han. Det sørgede kvinderne for.

Da Johannes Døber er død og begravet, dukker Jesus op på den offentlige scene. Og da rygtet om Jesus når frem til kong Herodes, bliver han bange. For andre er rygtet om Jesus et glædeligt budskab, men ikke for

kong Herodes. For ham er evangeliet en forbandelse. Folk diskuterer, hvem Jesus er. Er han Elias? Er han en profet? Men kong Herodes er ikke i tvivl. ”Den Johannes, jeg har halshugget, han er stået op!”. Og med disse ord bliver den tragiske konge også til den komiske konge.

For komisk er det da, at kong Herodes forkynder Jesus som den, der er opstået fra de døde – uden at vide det, og inden det er sket. Mens disciplene hele tiden har vanskeligt ved at forstå den hemmelighed, som Jesus bærer på, dukker den grusomme konge frem på scenen og fortæller ufri-villigt, hvad der skal ske. Evangelisten Markus må have moret sig med at lægge denne replik i den grusomme konges mund. For er der nogen bedre straf end at lade skurken synge med på den himmelske tone, som han forgæves forsøgte at få til at forstumme?

Historien om kong Herodes er med andre ord en henvisning til det drama, der senere skal udspille sig i hovedstaden Jerusalem. Det, kong Herodes gør ved Johannes Døber, er et billede på det, Pontius Pilatus gør ved Jesus. Både Johannes og Jesus bliver henrettet. Begge bliver lagt i en grav. Men der er en afgørende forskel: Johannes Døber opstår ikke fra de døde. For det kan intet menneske gøre. Kun en Gud kan gå ud af graven og lægge døden bag sig. Kong Herodes var konge i 43 år. Ham, som kirken kalder konge, har en helt anden holdbarhed.

Lisbet K. Müller

Klædt ud og klædt af

Prædiken til Fastelavns søndag (Mark 12,28-34)
15. februar 2015

Prædiketeksten fra Markusevangeliet er lige blevet læst op af en udklædt person. Jeg spørger ham, hvem han er klædt ud som. Svaret er: en arabisk sheik. Og jeg fortsætter: I er mange, der er klædt ud. Jeg går ned i kirken og spørger nogle af børnene, hvem de er. Én er skildpadde, og jeg spørger, om der er andre dyr, en løve måske? (Der er en tiger, en kat, et lam). Selv ser jeg to prinsesser, en indianer.

Vi klæder os ud, fordi det er sjovt. Fordi det er sjovt at være en anden. Et dyr måske eller... Nogle af jer vil måske gerne være en helt anden: en prinsesse eller en sheik? Når vi klæder os ud, kan det være svært at kende hinanden. Du bliver en anden.

Nu har jeg lovet jer på fastelavnsplakaten til i dag, at I skal møde Gud? Er der nogen af jer, der kan se Gud herinde? (Ingen svarer). Gud er ikke klædt ud! Gud er klædt af til skinnet – kun et lille linnedklæde omkring livet. I kan se Gud bag mig på Lindevang Kirkes altertavle. Det er Gud på korset i midten – næsten nøgen – afklædt. Kærligheden klæder af. Så sårbar er kærligheden, nøgen.

At elske Gud af hele sit hjerte er at se Jesus som Gud. Gøre Jesus til Gud. At elske sin næste er at gøre som Jesus: Se det andet menneske, som det er – ikke som jeg forestiller mig det. At lade maskerne falde. Lade skjoldet revne. Vi taler også om at være klædt på til et møde for eksempel. Kærligheden afslører os som dem, vi er bag maskerne: sårbare, kostbare – derfor skal vi passe på hinanden.

Nu skal vi synge: Husk dit navn...

Jonas L. Christy

Den nøgne unge mand

Prædiken til Langfredag (Mark 14,26–15,47)
3. april 2015

Hvilken farve har langfredag? Da evangelisten Markus skrev lidelseshistorien, brugte han en masse mørke farver fra de menneskelige følelsers palet, og derfor er det nærliggende at farve denne dag sort i sit sind. Det kan der endda være noget forløsende i. For hvem kender ikke til gråd, angst og smerte, svigt, skyld og skam? Hvem kan ikke spejle sig i den lidendes lidelser og i de svigtendes svigt?

Og hvem længes ikke efter bare engang imellem at se realiteterne i øjnene og sætte ord på alt det ubehagelige i verden og i os selv, som vi godt ved findes, men som vi ikke bryder os om at se eller tænke på? Det kan være skønt og forløsende at synge skam, skyld og smerte ud af kroppen sammen med Kingo!

Og samtidig – midt i mørket – er det sundt at huske sig selv og hinanden på, hvad evangelisten Markus også skriver om manden fra Nazaret. Ja, han blev pint og plaget, men han vidste, hvad han gik ind til, da han drog op til Jerusalem. Lidelseshistorien ligner en menneskelig tragedie, men med den afgørende forskel, at offeret ved noget om det, der skal ske, som hans gerningsmænd ikke ved. Det er ikke et almindeligt menneske, der går i døden. I fortællingen kender han udfaldet på forhånd, hvilket unægtelig sætter hans lidelser i et andet lys.

Derfor har englænderne en pointe, når de kalder den lange fredag for Good Friday. Langfredags liturgiske farve er i øvrigt violet. Samme farve som i advents- og fastetid. Forventningens farve.

Hvilken farve havde himlen i de dage, da en mand kom fra Nazaret i Galilæa og blev døbt af en anden mand i Jordanfloden? Hvilken farve havde himlen, da han steg op af vandet og en due dalede ned?

Hvilken farve havde himlen? Var den mørk og ildevarslenende som i den sjette time på Golgata? Var den skjult af snehvide skyer? Eller var den blå og nøgen – nøgen som en mand, der flygter natten til langfredag uden sit lagen?

Det ville være virtuost, hvis den var violet, for hvis den var violet, så havde himlen over Jordanfloden ved dåben samme blå-lilla farve som forhængen i templet ved korsfæstelsen.

Sådan ville scenen sikkert have set ud, hvis Markusevangeliet var en film. Så ville forhængen ved korsfæstelsen og himlen ved dåben have samme violette farve. Filmens instruktør ville kaste sig kunstnerisk over symbolikken: Det snit, som flængede himlen, ville ligne det snit, som flængede forhængen.

Farven violet og flængen ville i fællesskab forkynde det glædelige budskab: Der skete noget i himlen, da en mand blev døbt i Jordanfloden. Der skete noget i templet, da en mand blev korsfæstet på Golgatha. En dør blev åbnet, en vej blev banet, en fugl slap ud af sit bur.

Hvilken farve havde det tøj, de klæder, som ypperstepræsten havde på, da han som dommer stod frem og spurgte: "Er du Kristus?". Hvilken farve havde det tøj, de klæder, som ypperstepræsten flængede, da han hørte den anklagedes svar: "Ja, jeg er!"?

Det ville være ypperligt, hvis ypperstepræstens klæder var violette – måske endda med kunstfærdigt indvævede keruber. Det ville være vidunderligt, hvis ypperstepræstens klæder havde samme blå-røde farve som den purpurkappe, soldaterne senere giver den dødsdømte på. For hvis ypperstepræstens klæder var violette, så ville himlen over dåben og forhængen i templet og dommerens iturevne klæder have samme blå-røde farve som purpurkappen.

Ypperstepræsten stiller det skæbnesvangre spørgsmål: Er du Kristus? Og svaret lyder – ja, det lyder næsten som flammentale fra en tornebusk, da han siger: Ja, jeg er! Da disse ord lyder, flænger ypperstepræsten sine klæder. Og mens forhængen i templet flænges, lyder officerens ord: "Sandelig, den mand var (en) Guds søn". En religiøs magt mistede sit monopol, et tempel blev tømt for tilbedelse, en due fløj ud af sit bur.

Måske lægger jeg for meget betydning i, at et enkelt ord dukker op igen og igen? Men det må da have noget at betyde: alle disse flænger i Markusevangeliet...?

Ligesom det må have betydet noget for kunstneren Jens Urup, da han her bag mig på Lindevang Kirkes altervæg for mere end 60 år siden valgte at male himlen rød og jorden blå. Det kan man selvfølgelig tolke som en tilfældighed, men dette farvevalg kan også læses som et forkyndende tegn: Et tegn på at selvom verden græder blod langfredag, så bor himlen allerede på jorden denne dag. Altervæggen blå jord er i mine øjne et skjult opstandelsessymbol. Ligesom blomsterne ved korsets fod, blomsterne ved døbefonten og skikkelserne i horisonten.

Hvilken farve havde det lagen, som den unge mand, der fulgte efter den tilfangetagne, gav slip på? Hvilken farve havde det lagen, som den bevæbnede skare stod tilbage med, da den nøgne mand flygtede?

Det fortæller evangelisten Markus ikke noget om. Men så kan vi jo spørge den italienske maler Caravaggio. Og hvis vi gør det, så må svaret være: Rødt! Det kræver en forklaring – og den kommer her: På gudstjenestefolderens forside kan I se billedet ”The Taking of Christ”. Det er malet af Caravaggio i 1602. Som I kan se, forestiller billedet tilfangetagelsen i Getsemane Have. Vi ser Judas, der omfavner og kysser manden klædt i rødt og blå. I hælene på Judas ser vi to tempelvagter i rustning og bag dem en mand med en lampe (ifølge kunsthistorikere et selvportræt af Caravaggio).

Og til venstre i billedet, næsten som noget der farer ud af den tilfangetagnes ryg, ser vi en skrækslagen ung mand med åben mund, løftede hænder og med en rød kappe flagrende efter sig.

Hvem er denne unge mand? Nogle kunsthistorikere ville sige, at den unge mand er et symbol på den tilfangetagnes indre sjælekval. Som en siamesisk tvilling udtrykker den unge mand den rædsel, som den tilfangetagne netop ikke udviser. Andre kunsthistorikere ville sige, at den unge mand er evangelisten Johannes, vistnok fordi han ikke har skæg som de andre.

Men i mine – og andres – øjne er den unge mand Caravaggios tolkning af den mystiske skikkelse, som kun Markusevangeliet kender til. Altså den unge mand der fulgte med, da alle disciplene var flygtet. Den unge mand der kun havde et lagen over sin nøgne krop og som ender med at give slip på lagenet og flygte nøgen.

Så tæt på teksten går Caravaggio ikke, at han lader den unge mand være nøgen. Der må være en grænse – og den går åbenbart der. Ligesom den korsfæstede ikke afbildes nøgen. Til trods for tekstens oplysning om at de kastede lod om hans klæder. Vi kan derfor se, at den unge mand, der flygter på Caravaggios billede, for anstændighedens skyld har et grønt sæt tøj med lange ærmer på indenunder. Men det røde stof, der flagrer efter ham og som har samme farve som den tilfangetagnes tøj, det får mig altså til at tænke på det lagen, som den flygtende giver slip på.

Hvad skete der egentlig med det lagen, som den unge mand gav slip på? Det fortæller Markus ikke noget om. Men hvad nu hvis én af dem fra skaren bevæbnet med sværd og knipler tog lagenet med sig som et bytte, og hvad nu hvis denne mand dagen efter solgte lagenet til en anden mand, til et fornemt rådsmedlem?

Hvad nu hvis det lagen, som den unge mand gav slip på ved tilfangetagelsen, er det samme lagen, som Josef fra Arimatæa svøbte et lig ind i?

Det er selvfølgelig en meget fri og fantasifuld fortolkning af fortællingen hos Markus, men det er da påfaldende, at evangelisten i tilfangetagelsesscenen på en mærkelig henkastet måde fortæller om en ung, navnløs og nøgen krop, som mørkets marionetter forgæves forsøger at gribe, og at det eneste dødens håndlangere står tilbage med, er et lagen ...

Minder det ikke om noget? Et lagen, men ingen krop. Minder det ikke om en due, der er flygtet fra sit bur?

Lisbet K. Müller

En senere slutning

Prædiken til Anden påskedag (Mark 16,9-20)
6. april 2015

”Og de sagde ikke noget til nogen, for de var bange.” Der var engang en menighed i Rom, hvor dét var slutningen på Markusevangeliet. De kendte ikke andre slutninger, for der var ikke andre – endnu. Det sluttede, som vi hørte det i går, med den tomme grav – Jesu totale fravær.

Men det holdt ikke længe. Det råbte på at blive fyldt ud med en fortsættelse. I det hele taget blev der skrevet nye evangelier, vi kender dem: Matthæus-, Lukas- og Johannesevangeliet, som hver havde deres nye forbedrede slutning.

Og her anden påskedag kan vi så gå på opdagelse i den slutning, som vi lige har hørt dels fra trappen, dels her fra prædikestolen. Markusevangeliet kapitel 16,9-20. Den er også blevet kaldt den uægte Markusslutning, men uægte har en ubehagelig klang, ligesom man tidligere talte om uægte børn. Det er rigtigt, at den er kommet til senere, men det gør den ikke uægte – det gør den senere. Man regner med, at den stammer fra år 140-150, og den hører med til kanon, ja, sidste del, vers 14-20, er prædike tekst til Kristi Himmelfarts dag.

Og måske er det ligefrem utilfredshed med Markusevangeliet, der har fået Matthæus til at skrive sit – forbedrede – evangelium. Man har ikke kunnet holde den fraværsteologi ud. Menighederne skabte nye evangelier. Og på et tidspunkt er der blevet lavet en sammenfatning til en ny afslutning på Markusevangeliet. Det er som et potpourri af Matthæusevangeliet, Lukasevangeliet, Apostlenes Gerninger og Johannesevangeliet.

Der er for det første tale om tre tilsynekomster eller åbenbaringer af den opstandne. Han viser sig først for Maria Magdalene og derefter for de to på vandring. Fælles for de to episoder er, at disciplene ikke tror på, hvad der bliver fortalt. Tredje gang viser Jesus sig så for disciplene selv, og vægten ligger på det, der siges om mission. Han bebrejder dem deres manglende tro, og derefter kommer en kort befaling om at gå ud og forkynde evangeliet for hele skabningen.

Og så får vi det, man har kaldt ”den dobbelte udgang”: ”Den, der tror og bliver døbt, skal frelses, men den, der ikke tror, skal dømmes”. Man aner, at der skal styres, et præsteskab er på vej. Og nu kommer så en beskrivelse af de tegn, der følger med: uddrive dæmoner, tale i tunger og helbrede ved håndspålæggelse. Magt til at træde på slanger og drikke dødbringende gift. Det sidste står ikke i Ny Testamente, men omtales af kirkehistorikeren Euseb (hvor biskop Papias omkring 130 nævner det). Vi får et indblik i, hvordan de levede som menighed i verden: De brød det ondes magt, brød igennem kultur- og sprogbarrierer og bekæmpede dødelige fare og sygdom, ligesom Jesus selv gjorde det i sin tid i Galilæa.

Og til sidst bliver Jesus taget op til himlen og sætter sig ved Guds højre hånd. Nu hænger det hele sammen og ender godt: ”Herren virkede med og stadfæstede ordet ved de tegn, som fulgte med.”

Jeg tror, at denne senere slutning på Markusevangeliet er en indhegning. Kirken er ved at blive en institution. Og man har villet sikre sig, at Markus’ menighed blev mere traditionel. Ikke for vild. Ikke for meget frihed. Der er også en begyndende trosbekendelse på spil. Denne slutning kan godt læses som en rammeordning. Inden for disse grænser kan I frit bevæge jer. Måske har den været brugt i undervisningen. Den afspejler i hvert fald nogle, der gerne vil have orden på tingene.

I et forsøg på at forstå hvem disse ”nogle” er eller rettere, hvad de står for, taler man om tre autoritetstyper. Den første er den karismatiske, sådan som vi møder den i Paulus’ breve, fx i 1. Korinterbrev, når han skildrer forholdene ved gudstjenesten. Der har været vild gang i den med profetier og tungetale af både mænd og kvinder. Paulus taler om tilsynecomster, og der har åbenbart været en livlig diskussion om opstandelse i korintermenigheden, for profeten eller tungetaleren fik sin autoritet direkte fra den opstandne selv.

Markusevangeliet repræsenterer overgangen fra det karismatiske til det mere traditionsbundne – som er den anden autoritetstype. Nu er der noget, som er forudsat, en fortælling. Man viderefører en tradition, den tradition som den jordiske Jesus repræsenterer. Jeg sagde det i går på den måde, at opstandelsen var forudsat. Er en forudsætning. Markus’ menighed var en opstandelsesmenighed. Ligesom vi er det. Men stadig var der ikke nogen institution. Der er i Markusevangeliet ikke egentlige belæringer eller en hæmningsløs trang til at lægge låg på eller skille fårene fra bukkene. Men det kommer, og denne tredje autoritetstype kaldes den bureaukratiske eller institutionelle.

Og det er nok den, vi møder i dag. Trangen til at dele mennesker op i frelste og fortabte for eksempel. Men det er også vigtigt at sige, at de tre

former nu kan være til stede samtidig, og at det er muligt at bevæge sig frem og tilbage. Den kristne kirke har altid været mangfoldig, den viser det i sine skrifter, for alle tre typer af autoritet eksisterer inden for kanon, inden for Ny Testamente selv. Og det er vel selve det faktum, at slutningen kan skrives om, der viser, at vi er en opstandelseskirke – sporene peger frem – vi er på vejen – Kristus går i spidsen for os –

Glædelig anden påskedag!

Mogens Müller

Hører Det Gamle Testamente stadig hjemme i den kristne Bibel?

Spørgsmålet om Det Gamle Testaments status i den kristne kanon blev på ny aktualiseret, da det efter 1975 for alvor begyndte at trænge ind i læsningerne ved Folkekirkens gudstjenester. Det nåede en foreløbig kulmination med Alterbogen fra 1992, hvor der ganske enkelt er gammeltestamentlige læsninger til hver søndag. Med indførelsen af 2. tekst-række i 1885 var man ellers kommet op på hele 14 læsninger i løbet af to kirkeår. Som et kuriosum kan nævnes, at der i 1. tekstrække også har sneget sig en gammeltestamentlig læsning ind forklædt som Hebræerbrevet 8,10-12. Denne tekst indeholder ikke ét ord, der ikke stammer fra Jeremias' Bog 31,31-34, ganske vist i skikkelse af Septuaginta. Samme læsning optræder i øvrigt desuden som "rigtig" gammeltestamentlig læsning pinsedag efter 2. tekstrække og altså oversat fra den hebraiske tekst.

Det står vel for de fleste fast, at Det Gamle Testamente ikke i sig selv er en kristen bog. Det ligger allerede i tillægsordet "gammel", for det sætter i en eller anden forstand en parentes omkring denne del af Bibelen. Derfor kan det heller ikke overraske, at en professor i systematisk teologi ved Humboldt-universitetet i Berlin, Notger Slenczka, igen har rejst spørgsmålet og forsøgt sig med en besvarelse i forlængelse af nogle af protestantismens største teologer, nemlig Berlin-professorerne Friedrich Schleiermacher og Adolf von Harnack og Marburg-professoren Rudolf Bultmann. Det sker i artiklen "Die Kirche und das Alte Testament", der er offentliggjort i en slags "mellemproportional" mellem Berlin og Marburg, nemlig *Marburger Jahrbuch Theologie*.¹

Overraskende er det til gengæld, at forfatteren i den grad har bragt sindene i kog ved i en videnskabelig artikel således som teolog at rejse spørgsmålet, om den kristne kirke virkelig fortsat skal anse Det Gamle

¹ Notger Slenczka, "Die Kirche und das Alte Testament". *Marburger Jahrbuch Theologie* XXV (2013) s. 83-119. Bindet, der har titlen *Das Alte Testament in der Theologie*, er udkommet i serien Marburger Theologische Studien.

Testamente for at være kanonisk, dvs. rettesnor for kirke, tro og teologi, helt på lige fod med Det Nye Testamente. For hans artikel har straks fremkaldt beskyldningen for antijødiskhed, hvad der ikke mindst i Tyskland fører debatten ind i et betændt område, hvor holocausts skygger hurtigt gør det vanskeligt at se klart. Hvad der var tænkt som et afdæmpet oplæg til genoptagelsen af en drøftelse, der har ligget mere eller mindre død siden Anden Verdenskrig, har således skabt forargelse i stedet for saglig debat, og ikke mindre end fem af Slenczkas professorkolleger har offentligt undsagt ham, dog ingen fra faget Gammel Testamente.²

Ganske som de tre forgængere vil Slenczka ikke afskaffe Det Gamle Testamente. Som han stilfærdigt siger det i sin artikel efter sin redegørelse:

Måske er det med henblik herpå i det hele taget velanbragt, i det mindste at tænke over, om ikke Harnacks konstatering – at Det Gamle Testaments tekster ganske vist selektivt fortjener værdsættelse og desuden religiøs anvendelse, men ikke kanonisk rang – ene og alene ratificerer den måde, hvorpå vi faktisk omgås med teksterne i kirkelig brug.³

For allerede i denne brug, hvor Det Gamle Testamente i højmessen alene figurerer som lektielæsningen og ikke som prædiketekster, viser, at det ikke tilskrives samme autoritet som Det Nye Testamente.

Ja, vi kan gerne gå det skridt videre og konstatere, at selv om de nytestamentlige forfattere principielt forstod hele Det Gamle Testamente som ”Guds ord”, så var deres benyttelse særdeles selektiv og koncentreret til især Første og Femte Mosebog, Esajas’ Bog, Tolvprofetbogen og – ikke mindst – Salmernes Bog. I nyere tid kunne Hans Hübner i Göttingen ligefrem formulere tesen, at Det Gamle Testamente er Det Gamle Testamente, som det er indoptaget i Det Nye.⁴ Også tekstrækkerne taler her

² Se de forskellige dokumenter i sagen på Notger Slenczkas hjemmeside: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT>

³ ”Die Kirche und das Alte Testament”, s. 119: ”Vielleicht ist es im Blick darauf durchaus wohlgetan, wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.”

⁴ Se Hans Hübner, ”Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht”, *Jahrbuch Biblischer Theologie* 3 (1988) s. 147-162; optrykt i Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995) s. 175-190. Tager man dette udsagn i eksklusiv betydning, dvs. som om alene de dele af Det Gamle Testamente, der er citeret eller alluderet til i Det Nye, udgør kirkens Gamle Testamente, bliver det for restriktivt. Se Søren Holsts kri-

deres tydelige sprog om bestemte præferencer, idet tre fjerdedele af de gammeltestamentlige læsestykker i 1992-Alterbogen er fra Salmernes Bog og skriftprofeterne. Men først et blik på, hvad der er gået forud.

Forhistorien

Som jøder delte de første kristne hellige skrifter med de øvrige jøder og brugte dem i deres gudstjeneste – noget der f.eks. afspejler sig i Lukas-evangeliet 4. Først omkring 40 år efter Jesu død begynder kristne at skrive bøger, der lader sig sammenligne med disse hellige skrifter. Det tidligste, vi kender til, er Markusevangeliet, der stammer fra lige efter år 70. Siden kom også de andre evangelier til, Lukasevangeliet endda med fortsættelsen Apostlenes Gerninger. Desuden er der Johannes' Åbenbaring. Ganske vist er Paulus' breve de ældste skrifter i Det Nye Testamente, men ligesom den øvrige brevlitteratur synes de ikke at være blevet skrevet som ligefrem bibelske, sådan som det er tilfældet med evangelierne.

Det er dog først fra omkring midten af 100-tallet, at vi har vidnesbyrd om gudstjenestelig brug af ikke bare Det Gamle Testamente, men også evangelierne. Den tidligste forfatter, der udtrykkelig nævner alle fire samt Apostlenes Gerninger og de fleste af brevene, er Irenæus, biskop i Lyon i de sidste årtier af århundredet. Mens disse forfattere med stor selvfølgelighed inddrager jødedommens hellige skrifter som direkte udtryk for åbenbaringen af Gud og hans vilje, træffer vi dog allerede i begyndelsen af 100-tallet en, der mente, at man som Kristus-troende ikke længere troede på den Gud, der åbenbarer sig i jødedommens hellige skrifter. Og det er Markion, der stammede fra Sinope ved Sortehavet, men tidligt også gjorde sig gældende andre steder. I 140'erne kom han til Rom, hvor han imidlertid blev ekskluderet af menigheden i år 144.

Vi kender alene Markion gennem hans "kirkelige" modstanderes referater og forsøg på at gendrive ham. Heraf fremgår det, at han – altså som den første – skabte et "Ny Testamente", der bestod af Lukasevangeliet samt 10 Paulus-breve, dvs. dem, vi i dag har i Det Nye Testamente fra-regnet brevene til Timotheus og brevet til Titus, de såkaldte Pastoralbre-

tik af min "Hübner-reception" i "Hebraica veritas! ... aber was heißt hier schon 'Wahrheit'?", i Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche & Henrik Tronier (red.), *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. FS Mogens Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 15 (København: Museum Tusculanum 2006) s. 196-211, samt mit svar i "Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente", *DTT* 74 (2011) s. 217-231.

ve, som måske endnu ikke forelå på det tidspunkt. Både evangelieskriftet og brevene var dog stærkt redigerede. For Markion hævdede, at der til grund for Lukasevangeliet lå det Paulus-evangelium, som apostlen øjensynlig omtaler i Romerbrevet 2,16, men som hans elev Lukas havde forvansket ved at fylde det med stof, der kom fra de jødiske hellige skrifter. Ligeledes fandt han det nødvendigt at rense Paulus' breve fra det, som han måtte opfatte som senere tilføjelser. Således ser Markions Romerbrev ud til ikke at have været længere end Galaterbrevet, sådan som vi kender det i dag.

De store forskelle, som Markion fandt i billedet af Gud og af hans vilje i henholdsvis jødedommens hellige bøger og i "evangeliet" og "apostlen", som han kaldte brevene, kunne han alene forklare ved, at der var tale om to forskellige guder. Den Gud, der giver sig til kende i jødernes hellige skrifter, er rigtig nok himlens og jordens skaber, men han er ikke den højeste gud. Denne havde aldrig åbenbaret sig for mennesker, før han gjorde det i skikkelse af Jesus i kejser Tiberius' 15. regeringsår (se Luk 3,1), dvs. år 29 e.Kr. Selv om skriftet i sin helhed er gået tabt, kan man dog ud fra hans modstanderes referater rekonstruere dele af hans *Antiteser*, hvor han konfronterede de to gudsopfattelser i henholdsvis jødedommens hellige bøger og hans eget "Ny Testamente".⁵

Selv om Markion faktisk fik mange tilhængere, og hans bevægelse også overlevede i de følgende århundreder, mødte han dog en enstemmig undsigelse hos de toneangivende kirkelige forfattere. For dem stod det fast, at den gud, der havde åbenbaret sig i Jesus Kristus, var Abrahams og Isaks og Jakobs Gud, og at de skrifter, der i slutningen af 100-tallet i kirkelig sprogbrug blev til Det Gamle Testamente, helt og fuldt var Guds ord. Så når de kristne menigheder på samme tid begyndte at samle og afgrænse de skrifter, der siden blev til Det Nye Testamente, var det således ikke som et alternativ til Det Gamle Testamente, men som et supplement.

Kirkens teologer var naturligvis opmærksomme på, at der er forskelle, og de anlagde flere forskellige fortolkningsstrategier for at få enheden i åbenbaringen til at komme til syne. For eksempel kunne oldkirkens vel største teolog, Augustin (354-430 e.Kr.), formulere det ofte citerede udsagn: "Det Nye Testamente ligger skjult i Det Gamle Testamente, Det Gamle Testamente er åbenbaret i Det Nye Testamente." Med andre ord: Forståelsesbevægelsen går fra Det Nye Testamente til Det Gamle Testamente, der således ikke kan stå alene betragtet som kristen Bibel. Desu-

⁵ Man kan stifte bekendtskab med et udvalg af disse antiteser i dansk oversættelse i Niels Hyldahl, *Den ældste kristendoms historie* (København: Museum Tusculanums Forlag 1993) s. 342-345.

den havde man hele tiden jøderne til at minde om, at Bibelens første del også kunne læses på en helt anden måde end den kristne, selv om de kristne her kunne og også måtte hævde, at jøderne simpelt hen ikke forstod, hvad de læste. For sand forståelse var her alene mulig i lyset af Kristus-troen (se 2 Kor 3).

Oplysningstiden og Friedrich Schleiermacher

Mens Luther kunne tale differentieret om Det Gamle Testamente, var han dog grundlæggende overbevist om, at det også talte om Kristus. Således var Det Gamle Testamente ikke uden videre identisk med loven, mens Det Nye Testamente alene gjaldt evangeliet. Det var dog først i Oplysningstiden, at billedet ændrede sig radikalt. Indtil da kunne man mene, at Det Gamle Testamente som profeti virkelig talte om Jesus Kristus forud for hans komme. Det gjorde det i kraft af Guds Ånd, der selvfølgelig vidste alting forud. Skriftbeviset blev ligefrem sammen med Jesu undere regnet for uimodsigelige argumenter for kristendommens sandhed.

Men med Oplysningstidens forståelse kom de bibelske skrifter til at stå som til syvende og sidst menneskelige produkter og derfor udsagn om menneskers forestillinger om Gud. Derved brast det bånd mellem de to dele af Bibelen, som bestod af forestillingen om, at det i sidste instans var Helligånden, der i begge tilfælde havde ført pennen. Det Gamle Testamente blev nu virkelig jødisk og i givet fald alene anvendeligt for kristne i kraft af en kristen fortolkning, der principielt måtte konkurrere på lige fod med den jødiske.

Således kunne der nu også opstå en ligefrem kritisk holdning til Det Gamle Testamente som en del af den kristne Bibel. En sådan kritik optrådte for eksempel hos en af protestantismens største teologer i begyndelsen af 1800-tallet, Friedrich Schleiermacher (1768-1834). For han kunne ikke forstå Det Gamle Testamente som kanonisk i den forstand, at dets udsagn gav udtryk for den kristne bevidsthed, der kom til orde i Det Nye Testamente. Der var forskelle i gudsbilledet, der genspejlede sig i troen på, hvad man skulle som menneske. Her var der dele af Det Gamle Testamente, der faldt helt udenfor, som når Salme 137 siger om det Babylon, der holdt Israels børn i fangenskab: "Lykkelig den, der gengælder dig den gerning, du gjorde mod os! Lykkelig den, der griber dine spædbørn og knuser dem mod klippen." I sådanne udsagn kunne Schleiermacher ikke genfinde den kristne ethos.

Der kunne og måtte således sættes grænser for forpligtetheden. Det virkede naturligvis også tilbage på forståelsen af, hvad det vil sige, at et skrift eller en skriftsamling er kanonisk. En historisk dimension gør sig selvfølgelig også gældende i Det Nye Testamente, fordi dets skrifter er blevet til i en helt anden verden end nutidens. Men denne afstand er ifølge Schleiermacher lettere at overkomme, fordi de nytestamentlige skrifter er udsprunget af troen på Kristus, hvor Det Gamle Testaments bøger stammer fra en fremmed religiøs bevidsthed. At der er en sammenhæng, vil Schleiermacher dog ikke benægte, men den er ikke af åbenbaringsmæssig, men af religionshistorisk art. Kristus-troen har således viklet sig ud af jødedommen, hvis store fortrin her var dens monoteisme, og der er også mange andre elementer, som kristendommen har overtaget, men som nu kommer til at optræde i en ny sammenhæng. Fordi Det Gamle Testamente på denne måde i sig selv ikke er udsprunget af en kristen selvbevidsthed, må det på et eller andet tidspunkt tabe sin kanoniske betydning.

Adolf von Harnack

Omkring 100 år efter rejste en af den såkaldte liberalteologis fædre igen spørgsmålet om Det Gamle Testaments status i kristen teologi. Liberalteologien, der med rødder tilbage til Schleiermacher opstod i de sidste årtier op imod år 1900, udgik fra bestræbelsen på at forene teologi og videnskab og reducerede i den forbindelse i vid udstrækning teologien til psykologi. I 1921 udgav Adolf von Harnack (1851-1930) et stort værk om netop Markion. I bevidst videreførelse af Schleiermacher formulerede Harnack heri den tese, at

det i det 2. århundrede at forkaste Det Gamle Testamente var en fejl, som storkirken med rette afviste; at bibeholde det i det 16. århundrede var en skæbne, som reformationen endnu ikke formåede at unddrage sig; men efter det 19. århundrede endnu at bevare det som kanonisk dokument i protestantismen, det er en følge af religiøs og kirkelig lammelse.⁶

⁶ Se Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche + Neue Studien zu Marcion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960 [bogen er oprindeligt fra 1921, 2. ændrede udgave 1924]) s. 217 [i 1921-udgaven s. 248-249]. Originalteksten, der er spatieret, lyder: "das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."

Det er en misforståelse at tro, at Harnack dermed forkastede Det Gamle Testamente. Selv om Markion nok fik ret, blev det her på ganske andre præmisser. For Det Gamle Testamente hører til kirkens forhistorie og er som sådant uundværligt for forståelsen af Det Nye. Men denne stilling yder man alene retfærdighed, hvis man fratager Det Gamle Testamente den kanoniske autoritet, som ikke tilkommer det. Således kan Harnack altså ligefrem mene, at Luther og reformatorerne skulle have benyttet sig af muligheden for at sidestille Det Gamle Testamente med Det Gamle Testamentes Apokryfer, om hvilke Luther i indledningen til sin oversættelse skrev, at de "ikke kan regnes for ligestillede med Den Hellige Skrifs Kanoniske Bøger, men dog er gode og nyttige at læse."⁷ Det er altså på grund af sit indhold, at Det Nye Testamente i modsætning til Det Gamle Testamente er kvalificeret som kirkens kanon. For i ingen andre skrifter findes der en bedre dokumentation af, hvad der er kristendommens historiske udgangspunkt.

Kanonisk autoritet er således for Harnack ikke noget, som på forhånd kan tillægges en samling skrifter, og som gør dem til umiddelbare og fejlfri kilder til dogmatiske og teologiske udsagn. Der er tværtimod tale om historiske kilder, som taler om kristendommens væsen *i dens ud-spring*. For som en historisk religion er kristendommen under stadig udvikling. Så f.eks. mange af de gammeltestamentlige salmer og dele af skriftprofeterne kan udmærket være religiøst værdifulde ved at forberede Det Nye Testamentes budskab om universel kærlighed.

Rudolf Bultmann

Også en af det 20. århundredes største teologer, Rudolf Bultmann (1884-1976), kunne tænke i lignende baner. Bultmann forbindes ellers med den såkaldte dialektiske teologi, der opstod i kølvandet på Første Verdenskrig som et opgør med liberalteologien og dens tro på fremskridtet. Ifølge den dialektiske teologi er der ingen vej til Gud gennem menneskelig erkendelse, men alene gennem Guds åbenbaring i sit ord. I samtiden talte man om den som en gletscherspalteteologi. Troen og dens udfoldelse i teologien kan ikke bygge på Bibelens pålidelighed som kilde til den historie, den fortæller. Tilsvarende er den nytestamentlige religions forhold til den gammeltestamentlige heller ikke teologisk relevant, fordi dette spørgsmål stilles udefra, fra en position der gør dem begge til historiske fænomener. Ikke mindst inspireret af Martin Heidegger vil

⁷ Se *Marcion*, s. 219 [i 1921-udgaven s. 250-251], hvor Apokryferne benævnes "die alexandrinischen Bestandteile des AT".

Bultmann i stedet tolke teksterne eksistentielt, dvs. med henblik på den livsforståelse, de vil delagtiggøre læseren/tilhøreren i. Derfor vil de alene høres som et ord til tro. Og læst på denne måde stiller Det Gamle Testamente mennesket under loven, mens Det Nye Testamente sætter det under evangeliet. Men da det alene bliver evangelium, glædeligt budskab, for den, der ellers er henvist til livet under loven, har Det Gamle Testamente grundlæggende betydning. Men loven og evangeliets nåde kan ikke skilles ad, så Det Gamle Testamente alene bliver loven, Det Nye Testamente alene nåden. For loven er for Israel et tegn på udvælgelse og derfor nåde, men hvad denne udvælgelse gælder, bliver alene åbenbaret i Kristus, dog ikke i en historisk beretning om ham, men i det forkyndte ord.

Bultmann kan således i en artikel om Det Gamle Testaments betydning for den kristne tro konkludere (kursiveringen er Bultmanns):

*For den kristne tro er Det Gamle Testamente ikke længere åbenbaring, sådan som det var og er det for jøderne. For den, der står i kirken, er Israels historie fortid og bragt ud af verden. Den kristne forkyndelse kan og skal ikke erindre tilhørerne om, at Gud førte deres fædre ud af Egyptens land, at han engang førte folket i fangenskab og igen bragte det tilbage til det forjættede land, at han på ny opbyggede Jerusalem og templet osv. Israels historie er ikke vor historie, og for så vidt Gud i denne historie har handlet nådigt, gælder denne nåde ikke os. Netop derfor er det også muligt ud fra et kristent synspunkt at betegne Det Gamle Testamente som lov; ud fra sit eget synspunkt er det dog lige så godt lov som evangelium.*⁸

Slenczka og forgængerne

Notger Slenczka kan således henvise til tre af de mest fremtrædende teologer i protestantisk teologi, når han indbyder til drøftelse af Det Gamle

⁸ Bultmann, "Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben", i *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1933) s. 313-336: 333: "Das heißt aber auch: *für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung*, wie es für die Juden war und ist. Wer in der Kirche steht, für den ist die Geschichte Israels vergangen und abgetan. Die christliche Verkündigung kann und darf die Hörer nicht daran erinnern, daß Gott ihre Väter aus Ägyptenland geführt hat, daß er das Volk einst in die Gefangenschaft führte und wieder zurückbrachte in das Land der Verheißung, daß er Jerusalem und den Tempel neu erbaute usw. Israels Geschichte ist nicht unsere Geschichte, und sofern Gott in jener Geschichte gnädig gewaltet hat, gilt diese Gnade nicht uns. Gerade deshalb ist es ja als Gesetz zu bezeichnen; von seinem eigenen Blickpunkt aus ist es ebensogut Gesetz und Evangelium." Se til hele problematikken desuden Katrine Winkel Holm, *Det Gamle Testamente som teologisk problem. Tekst & tolkning 12* (København: Museum Tusculanums Forlag 2000).

Testamentes kanoniske betydning. Selve problemet strækker sig dog for Slenczka også ind i Det Nye Testamente, fordi det er selve fænomenet *skriftkanon*, han har vanskeligheder med som bindende for kirkens lære. Det er imidlertid et sørgeligt tegn på tilstanden i dele af tysk teologi, når bare det at stille dette spørgsmål for Det Gamle Testaments vedkommende med det samme mødes med anklagen for at være antijødisk. Selv om det ikke siges åbent ud, er det nazikortet, der trækkes.⁹ Og det er ikke sjældent et indicium på, at man ønsker at kortslutte en drøftelse.

Det er et helt legitimt spørgsmål, Slenczka har rejst, og kan man ikke tilslutte sig hans svar, må man i hvert fald argumentere for hvorfor. Kirken har altid fastholdt, at nøglen til Det Gamle Testamente som en kristen bog ligger i Det Nye Testamente. Men efter Oplysningstiden kan teologien ikke længere tale så kristeligt absolut om Det Gamle Testamente, at det udelukker, at jødernes læsning er i hvert fald mindst lige så legitim set fra et (religions)historisk synspunkt.

I øvrigt forholder hverken jødedommen eller kristendommen – hvis man overhovedet kan tale om disse to trossamfund i bestemte former – sig umiddelbart til denne skriftsamling. Tværtimod går vejen for begge gennem en lang og kringlet fortolkningshistorie, der for kristendommens vedkommende begynder i Det Nye Testamente. Det giver derfor god mening at beskrive disse to trossamfund som fortolkningsfællesskaber. Og her må det kristne stadig på ny stille sig det spørgsmål, i hvilken forstand og udstrækning Det Gamle Testamente er kanonisk, dvs. grund og norm for kristen tro og teologi, og hvordan det i givet fald forholder sig til Det Nye Testamente.

Så skal der tales om Det Gamle Testaments kanoniske autoritet og forhold til Det Nye Testamente i gudstjenesten, må det konstateres, at den optræder under forskellige skikkelser alt afhængigt af udvalget af tekster den pågældende søndag. Således kan der både være tale om en kontinuitet, hvor den gammeltestamentlige tekst på en eller anden måde ”forbereder” den eller de nytestamentlige læsning(er). Andre gange fremstår der en kontrast. Men selve tilstedeværelsen af Det Gamle Testamente i gudstjenesten skærper opmærksomheden for det klassiske problem, som forskellen mellem de to bibeldele frembyder. Dermed er det også med til at kaste lys over Det Nye Testaments tekster som historisk betingede.

⁹ På et fakultetsmøde har en kollega, Christoph Marksches, ligeud sidestillet Slenczka med gammeltestamentleren Johannes Hempel, der virkede under naziregimet og var udtalt antisemit.

Holger Villadsen

”På gudstjenestens betingelser”

Om valget af gammeltestamentlige perikoper
i Den Danske Alterbog (1992)

I 1992 fik Den Danske Folkekirke en ny alterbog, hvor der til hver søndag og helligdag i kirkeåret er en indledende gammeltestamentlig læsning. Det var noget helt nyt i dansk sammenhæng. I de tidligere danske alterbøger forekom der også gammeltestamentlige læsninger, men de var sjældne og en form for undtagelse.

I den første danske alterbog efter reformationen, Peder Palladius' alterbog fra 1556, var der kun gammeltestamentlige læsninger på fem helligdage, nemlig hellig tre kongers dag (Es 60,1-6), kyndelmisse (Mal 3,1-4), Mariæ bebudelsesdag (Es 7,10-15), sankt Hans dag (Es 49,1-6) og Mariæ besøgelsesdag (Es 11,1-10). Det er karakteristisk, at de gammeltestamentlige læsninger kun findes på ”skæve” helligdage; de findes ikke på søndage.¹

Denne linje for brugen af gammeltestamentlige læsninger blev opretholdt i de følgende alterbøger i 1500-tallet, 1600-tallet og 1700-tallet. I Hans Baggers alterbog fra 1688 findes de samme fem gammeltestamentlige læsninger som i Palladius' alterbog. Desuden er der gammeltestament-

¹ Jf. min artikel i *Kirkehistoriske Samlinger* 2010, s. 7-48: ”Gammeltestamentlige læsninger og kirkeår i Danmark på reformationstiden”. Her har jeg undersøgt brugen af førstelæsningen (lectio) på reformationstiden og påvist en ret stor kontinuitet fra den senmiddelalderlige ordning repræsenteret ved *Missale Lundense* (1514) til de første ordninger efter reformationen repræsenteret ved Hans Tausens postil fra 1539 og Peder Palladius' alterbog fra 1556. I *Missale Lundense* er der mange gammeltestamentlige læsninger, men de bruges ikke på søndage, hvor den indledende læsning (med to undtagelser) er taget fra ét af de nytestamentlige breve. Og da kirkeåret efter reformationen blev reduceret til især at omfatte søndage, bortfaldt de fleste af de gammeltestamentlige læsninger fra de middelalderlige ordninger. Efter min vurdering skal det lille antal gammeltestamentlige læsninger i den danske perikopeordning efter reformationen ikke ”opfattes som et principielt fravalg, men snarere som en utilsigtet konsekvens af en reduktion af kirkeåret” (s. 12).

mentlige tekster til almindelig bededag (Sl 67,2-8 og Es 55,6-7) og til taksgelsens fest (Sl 124).

Antallet af gammeltestamentlige læsninger blev reduceret i 1770, hvor man fjernede nogle helligdage fra kirkeåret, herunder fire ”skæve” helligdage med gammeltestamentlige læsninger, nemlig hellig tre kongers dag, Mariæ renselsesdag, sankt Hans dag og Mariæ besøgsdag. I denne periode, som omfatter det meste af 1800-tallet frem til indførelsen af anden tekstrække, var der kun tre gammeltestamentlige tekster i alterbøgerne.

Ved indførelsen af anden tekstrække i slutningen af 1800-tallet blev der i begrænset omfang indført gammeltestamentlige læsninger. I alterbogen fra 1901, som er den første alterbog med to tekstrækker, var der i anden tekstrække gammeltestamentlige læsninger på ni søndage og helligdage: 1. søndag i advent (Es 42,1-9), 2. søndag i advent (Es 11,1-10), 3. søndag i advent (Es 40,1-8), 4. søndag i advent (Es 12), Kristi fødselsdag (Es 9,6-7), søndag efter jul (Sl 103,1-13), langfredag (Es 53), påskedag (Sl 118,19-29) og Kristi himmelfarts dag (Sl 110,1-4). Der er gammeltestamentlige læsninger på alle adventssøndage, men ellers er det svært at se noget egentligt princip for brugen af gammeltestamentlige læsninger. Sådan var forholdet i den officielle danske alterbog i det meste af 1900-tallet. Men i midten af århundredet begyndte der igen at ske noget vedrørende de bibelske læsninger i gudstjenesten.

På et bispemøde i 1953 nedsatte de danske biskopper et liturgisk udvalg. I 1958 fremlagde udvalget et *Forslag til Alterbog* (Prøvealterbog) med en tredje tekstrække. Tredje tekstrække havde som første læsning en gammeltestamentlig læsning.² Der blev ved kongelig resolution givet tilladelse til forsøgsvis at bruge prøvealterbogen,³ men den blev aldrig autoriseret. Den er dog det første officielle udtryk for et ønske om i højere grad at bruge gammeltestamentlige tekster i gudstjenesten. Hvis forslaget var blevet gennemført, ville der have været gammeltestamentlige indgangslæsninger hvert fjerde år.⁴

² *Forslag til Alterbog for Den danske evangelisk-lutherske Folkekirke* (København: Det kgl. Vajsenhus' Forlag 1958). Rygtitlen og det almindelige kaldenavn var: *Prøvealterbogen*. I forordet skriver liturgiudvalget ganske kort om begrundelsen for at indføre flere gammeltestamentlige læsninger: ”Til den tredje evangelierække er føjet en gammeltestamentlig lektierække, fordi det forekom udvalget ønskeligt, at Det gamle Testamente fik en rigeligere anvendelse, end det var sket i vore hidtidige tekstrækker” (s. 10).

³ Jf. Kirkeministeriets cirkulære af 6. maj 1958 med henvisning til en kongelig resolution af 29. april 1958.

⁴ Den planlagte rækkefølge var: 1. række, 2. række, 1. række, 3. række.

Prøvealterbogen blev i 1963 fulgt op af en *Prøveritualbog*.⁵ Der blev også ved kongelig resolution givet tilladelse til forsøgsmæssig brug af prøveritualbogen, men den mødte en del kritik, og ingen af forslagene fra det liturgiske udvalg blev autoriseret, hverken prøvealterbogen eller prøveritualbogen.

Men det lå åbenbart i tiden, at noget skulle ske. Så i 1970 nedsatte Kirkeministeriet på foranledning af biskopperne en liturgisk kommission, der arbejdede i en længere årrække frem til 1987 og udsendte et antal betænkninger. I 1971 kom *Betænkning om en foreløbig revision af højmessens* (Betænkning nr. 625). Andre betænkninger handlede om *De biskoppelige handlinger* (Betænkning nr. 848, 1978), *Dåb og brudevielse* (Betænkning nr. 973, 1983) samt *Konfirmation og begravelse* (Betænkning nr. 1100, 1987).

I denne sammenhæng, hvor emnet er gammeltestamentlige læsninger, er det vigtigste liturgikommissionens to oplæg til ny alterbog. I 1975 kom den grå betænkning, hvis officielle titel var *De bibelske læsninger i gudstjenesten* (Betænkning nr. 750). Der var tale om et foreløbigt forslag, der skulle tjene som udgangspunkt for en drøftelse og en praktisk afprøvning, inden det endelige forslag til ny alterbog kunne fremlægges. Det skete i 1985 med den lilla betænkning, hvis officielle titel var *Forslag til Alterbog* (Betænkning nr. 1087).⁶

Begge forslag gik ud på, at højmissen skulle indledes med en gammeltestamentlig indgangslæsning, prædiketeksten var normalt dagens evangelium, og den nytestamentlige epistel blev brugt om udgangslæsning i højmessens afslutning.

Efter de uformelle danske retningslinjer for beslutninger om indre kirkelige forhold bliver biskopperne normalt bedt om at udtale sig til kirkeministeren, inden ministeren tager stilling til, om forslaget skal indstilles til autorisation. Kirkeministeren bad i december 1986 biskopperne om en udtalelse, og på deres møde i januar 1987 var der enighed om at svare, at man efter en forsøgsperiode ville udtale sig på baggrund af de indvundne erfaringer.

I begyndelsen af 1988 blev der i de enkelte stifter indkaldt beretninger fra menighedsråd og præster om de indvundne erfaringer i forsøgsperioden. På baggrund af de indkomne høringssvar konkluderede biskopperne, at de ikke kunne anbefale liturgikommissionens forslag i den forelig-

⁵ *Forslag til Ritualbog for Den danske evangelisk-lutherske Folkekirke. Gudstjenester og kirkelige handlinger* (København: Det kgl. Vajsenhus' Forlag 1965).

⁶ Betænkningen består af to bind: Selve alterbogsforslaget, der indledes med et forslag til højmesseordning, og et indledningsbind, der især består af artikler forfattet af navngivne enkeltpersoner fra liturgikommissionen.

gende helhed. I høringssvarene gav de fleste udtryk for glæde over, at de gammeltestamentlige læsninger kan lyde i større omfang end hidtil, mens der var ret stærk kritik af forslaget om at bruge epistlen som udgangslæsning.

Biskopperne besluttede derfor, at de ville revidere og redigere hele det foreliggende materiale fra liturgikommissionen med henblik på en autorisation af en ny alterbog, ny højmesseordning og nye ritualer. Biskoppernes arbejde blev afsluttet i foråret 1992, og den nye alterbog, *Den Danske Alterbog*, blev autoriseret ved kongelig resolution af 12. juni 1992, herunder også en ny højmesseordning, hvor den første bibelske læsning normalt er en gammeltestamentlig lektie.⁷ Alterbogen og Ritualbogen blev publiceret den 17. november 1992, en uge efter den nye bibeloversættelse.

Perikopevalget i *Den Danske Alterbog* er resultatet af et lidt kompliceret samspil mellem liturgikommissionens betænkninger og biskoppernes efterfølgende bearbejdelse. Der er tale om både et samspil og et modspil.

Samspillet kommer blandt andet til udtryk i, at langt de fleste gammeltestamentlige læsninger i alterbogen 1992 stammer fra liturgikommissionens lilla betænkning 1985. I den autoriserede alterbog er der 141 gammeltestamentlige perikoper, og af dem findes over 100 perikoper både i den lilla betænkning og den autoriserede alterbog.⁸ Det er altså liturgikommissionen, der har sat et afgørende præg på alterbogens valg af gammeltestamentlige perikoper. I den autoriserede alterbog 1992 er der kun 29 gammeltestamentlige perikoper, som ikke findes i den lilla betænkning 1985.

I et vist omfang var der dog også tale om et modspil i valget af gammeltestamentlige perikoper. Dette modspil kommer eksempelvis til udtryk i den programmatisk udtalelse fra biskopperne om, at de gammeltestamentlige læsninger skal ”læses på gudstjenestens betingelser og nutidens vilkår”.⁹ Denne formulering er bevidst polemisk i forhold til en tilsvarende programmatisk udtalelse fra liturgikommissionen om, at den foreslåede gammeltestamentlige indgangslæsning skal ”skal lyde i kirken på sine egne betingelser”.¹⁰ Det er fristende at sætte de to formuleringer op mod hinanden, og det er heller ikke forkert at gøre det. Men de to

⁷ I *Kirkehistoriske Samlinger* 2010, s. 167-196, findes en redegørelse for forløbet af biskop Olav C. Lindegaard fra Haderslev, der fungerede som koordinator for biskopperne i denne sag: ”Den Danske Alterbogs tilblivelse”. Endvidere kan henvises til forordet i biskoppernes *Oplæg til Gudstjenesteordning* (juni 1991), s. VII-XVI.

⁸ I denne sammentælling ser jeg bort fra forskelle i perikopeafskæring og forskelle i placering i kirkeår og tekstrække.

⁹ *Oplæg til gudstjenesteordning* (juni 1991), s. XIII.

¹⁰ Den grå betænkning (1975), s. 199. Se endvidere s. 212.

formuleringer er ikke nødvendigvis hinandens modsætninger. De er begge formuleret i en bestemt polemisk kontekst. Og ingen af dem er helt dækkende for det faktiske perikopevalg. Hvis de to principper var helt uforenelige, måtte perikopevalget jo også falde helt forskelligt ud. Men det var ikke tilfældet.

En bred økumenisk bevægelse

Det store og afgørende spørgsmål i denne sammenhæng må være, om der i det hele taget skal være en fast gammeltestamentlig læsning i gudstjenesten. Det var spørgsmålet dengang i 1970’erne og 1980’erne. Og det må det vel også være i dag? Men dette hovedspørgsmål vil jeg ikke gøre meget ud af her. Det var mere eller mindre en given sag, at sådan skulle det være. Det var foreslået af liturgikommissionen, at der skulle være en gammeltestamentlig læsning på alle kirkeårets søndage og helligdage. Og dette forslag var der ret bred tilslutning til i Folkekirken som helhed. Der var tre hovedargumenter for at indføre læsninger fra Det Gamle Testamente:

1. Et ønske om en bredere bibelbrug i gudstjenesten. Det Gamle Testamente er en del af den kristne Bibel, men denne del af Bibelen blev tidligere kun brugt i meget beskedent omfang i gudstjenesten.
2. Et teologisk argument var, at første trosartikel om Gud Fader, skabelsen og menneskelivet også er en del af den kristne tro. Denne side af den kristne tro var tidligere underrepræsenteret i gudstjenestens bibellæsninger.
3. Et liturgihistorisk argument var, at Det Gamle Testamente i tidligere gudstjenesteordninger (i den tidlige oldkirke især) blev brugt meget mere, end det var tilfældet i den danske gudstjeneste siden reformationen. Her ville man vende tilbage til rødderne – reformere i ordets oprindelige betydning.

Hvis man kun betragter denne sag som et isoleret dansk fænomen, tager man afgørende fejl. Indførelsen af gammeltestamentlige læsninger i Den Danske Folkekirke var et led i en bred økumenisk bevægelse. Det startede i den katolske kirke efter Andet Vatikanerkoncil, men har rødder længere tilbage. I 1969 kom den romersk-katolske *Ordo Lectionum Missae* med et helt nyt perikopesystem og en ny gudstjenesteordning, som normalt havde en indledende gammeltestamentlig læsning. De anglikanske og lutherske kirker fulgte hurtigt efter.

Allerede i 1968 tog Det Lutherske Verdensforbund sagen op og lavede nogle vejledende retningslinjer. Heri indgik en indledende læsning fra Det Gamle Testamente, samt en anbefaling af, at man så vidt muligt skulle holde sig til den klassiske (gamle) tekstrække. Der blev arrangeret nogle regionale konferencer, der skulle arbejde med sagen og forsøge at

koordinere de enkelte kirkers reformarbejde. Der blev også nedsat en nordisk perikopekomité, der arbejdede i begyndelsen af 1970'erne. Der var tre danske repræsentanter: biskop Johs. W. Jacobsen, Paul Seidelin og professor Christian Thodberg.¹¹

Arbejdet i denne nordiske komité må have været præget af nogle modsætninger, især mellem de svenske og danske repræsentanter. Og det er mit indtryk, at den markante formulering fra den grå betænkning 1975 om, at den gammeltestamentlige indgangslæsning skal lyde ”på sine egne betingelser”, er formuleret polemisk i denne kontekst. Den er formuleret i opposition til en ordning, som man lidt senere kan se udfoldet i f.eks. *Den Svenska Evangelieboken* fra 1983. Her har hver søndag sin egen tematiske overskrift. Evangelielæsningerne i de tre rækker er valgt med henblik på at passe til dette tema. Og de indledende gammeltestamentlige læsninger er valgt med henblik på at passe med det tema, som man finder i evangeliet.

Den danske liturgikommission valgte en anden løsning: Man gav bevidst afkald på tematiske sammenhænge og forsøgte i stedet at give de bibelske læsninger deres egen selvstændige *funktion* i gudstjenestens forløb. I gudstjenestens indledning høres en læsning fra Det Gamle Testamente, som handler mere elementært om Gud Fader, skabelsen og menneskelivet som sådan. Og i gudstjenestens slutning høres en læsning fra epistlerne i Det Nye Testamente, som sender mennesket tilbage til hverdagslivet i lyset af det evangelium, der er kommet til udtryk i evangelielæsningen og den efterfølgende prædiken.

Liturgikommissionens to betænkninger: den grå 1975 og den lilla 1985

Langt de fleste af de gammeltestamentlige læsninger i den autoriserede alterbog stammer som nævnt fra liturgikommissionens lilla betænkning fra 1985. Det er derfor naturligt især at se på principperne for valg af gammeltestamentlige perikoper i liturgikommissionens to betænkninger.

¹¹ Der findes nogle korte omtaler af den nordiske perikopekomité i liturgikommissionens betænkninger: Side 8 i den grå betænkning 1975 og side 29-30 i indledningsbindet til den lilla betænkning 1985. Til brug for arbejdet i liturgikommissionen og i den internordiske perikopekonference udarbejdede Peter Balslev Clausen efter anvisninger fra Christian Thodberg en *Synoptisk oversigt over tekstlæsningerne på søn- og helligdage i Danmark, Norge, Sverige, Finland, Tyskland og i den romersk-katolske kirke omfattende aktuelle prøveordninger* (Præstehøjskolen, sept. 1970, duplikeret).

Liturgikommissionen arbejdede i perioden fra 1970 til 1987. Undervejs i det ret lange forløb skete der nogle udskiftninger i kommissionen, og personer udefra blev inddraget i arbejdet. De gennemgående personer var kommissionens formand, biskop Johs. W. Jacobsen, professor Niels Hyldahl, Anna Sophie Seidelin og Christian Thodberg. Jeg er tilbøjelig til at betragte Thodberg som nøglepersonen, når det drejer sig om perikopestruktur og perikopevalg i alterbogen. Fra Københavns Universitet deltog Niels Hyldahl og Erik A. Nielsen i arbejdet med alterbogen. Desuden blev professor Eduard Nielsen inddraget i arbejdet med at opstille en ny gammeltestamentlig række i den lilla betænkning og har skrevet et afsnit specielt om de gammeltestamentlige læsninger i indledningen til den lilla betænkning.¹²

Principperne for valg af gammeltestamentlige perikoper fremtræder dog klarest i den grå betænkning fra 1975. Det er her, der argumenteres for, at den gammeltestamentlige indgangslæsning har en speciel funktion i gudstjenestens helhed. Den grå betænkning er en foreløbig delbetænkning og er ikke underskrevet af kommissionen som helhed, men kun af de fire medlemmer af det pågældende udvalg: Niels Hyldahl, Johs. W. Jacobsen, Erik A. Nielsen og Christian Thodberg.

Den lilla betænkning fra 1985 modificerer principperne – i hvert fald ifølge Eduard Nielsen, som først blev inddraget i arbejdet på et senere tidspunkt – og går lidt mere i retning af tematiske læsninger. Men der er lagt en linje i 1975, der også sætter sit præg på den autoriserede alterbog fra 1992.

En forskel mellem de to betænkninger er, at der i den grå kun var én gammeltestamentlig indgangslæsning til hver søndag, mens der i den lilla var to gammeltestamentlige læsninger, én til hver tekstrække. Jeg betragter det som en mindre forskel. Men det er på den anden side klart, at når en gammeltestamentlig læsning kun skal høres sammen med én bestemt evangelietekst, er det nemmere og mere oplagt at lade evangeliet være medbestemmende for valget af gammeltestamentlig perikope. Det var ikke helt så nemt i den grå betænkning, hvor den samme gammeltestamentlige læsning skulle høres sammen med to forskellige evangelietekster fra hver sin tekstrække. På visse dage i kirkeåret kunne evangelieteksterne godt være ret forskellige, f.eks. nytårsdag.

Det centrale punkt i den grå betænkning var forslaget om, at de bibelske læsninger skulle have hver deres funktion i gudstjenestens helhed. Og dette punkt hænger – efter min vurdering – ret tæt sammen med

¹² Eduard Nielsen, ”Om de gammeltestamentlige læsninger ved gudstjenesten”, i *Forslag til Alterbog, Indledning* (København 1985), s. 32-39.

modstanden mod tematiske tekstudvælgelser. I efterskriftet til den grå betænkning formuleres det således:

Indgangslæsningen fra Det gamle Testamente understreger menneskets skabthed og de til alle tider gældende livsvilkår og giver samtidigt den nødvendige historiske baggrund for Jesu forkyndelse i evangeliet, herunder også forjættelserne om Kristi komme. Det gamle Testamente skal lyde i kirken på sine egne betingelser. Spændingen mellem loven og evangeliet skal fastholdes i al sin skarphe, således at modsætningen i sin aktuelle udformning kan tages op i prædikenen. Den gammeltestamentlige læsning kommer derfor ofte til at stå som en kontrast til det følgende i gudstjenesten – som lov i forhold til evangelium eller som forjættelse i forhold til opfyldelse. Den gammeltestamentlige læsning behøver derfor ikke tematisk at forudgribe søndagens forkyndelsesmæssige indhold i evangeliet, men skal snarere virke som en almindelig introduktion, der kunne være lige så god på hvilkensomhelst søndag.¹³

Lidt senere i efterskriftet bemærkes, at denne overvejelse bevidst går ”imod tendensen til ensidigt at lade teksternes udvælgelse og funktion bestemme af et bestemt overordnet tema eller motto for hver søndag”.¹⁴ Dette princip for valg af gammeltestamentlige læsninger resulterer i et tekstvalg, der i et vist omfang afviger fra det, som de andre lutherske kirker vælger. I praksis er der nu mange søndage, hvor den danske liturgikommission ender med at vælge samme tekst som f.eks. den tilsvarende svenske gruppe, selv om principperne formelt altså er forskellige.

Hvad angår de nytestamentlige epistelperikoper, fører princippet om teksternes selvstændige funktion i gudstjenesten til et radikalt anderledes forslag, der giver højmessens en ny helhedsstruktur. Epistlen er i alle tidligere og nuværende perikopeordninger placeret før evangelielæsningen.¹⁵ I liturgikommissionens forslag flyttes epistlen til gudstjenestens afslutning umiddelbart før den aronitiske velsignelse og tildeles en helt ny funktion som udgangslæsning.

Epistlens nye funktion som udgangslæsning hænger sammen med et andet overordnet princip for perikopevalget, nemlig at man så vidt muligt ville opretholde den gamle klassiske tekstrække, der har rødder tilbage til oldkirkelig romersk liturgi. Epistelvalget fra den gamle tekstrække bevares i ret stort omfang og befries fra at skulle fungere tematisk sammen med dagens evangelielæsning. I stedet får epistlen en ny funktion, som i betænkningen formuleres således:

¹³ Den grå betænkning, s. 199-200.

¹⁴ Den grå betænkning, s. 201.

¹⁵ Det forsøgte jeg at påvise, hvad angår de oldkirkelige perikopeordninger i østkirken, i artiklen: ”Skrifternes segl. En oversigt over de bibelske læsninger i østkirkenes gudstjeneste i 4.-8. århundrede”, i *Patristica Nordica* 2 (Religio 25, Lund 1987), s. 107-138. Artiklen er genoptrykt i Holger Villadsen, *Perikoper og kirkeår i oldkirken* (København 2010), s. 11-50.

Som udgangslæsning får den gamle epistel en tydelig funktion inden for den enkelte søndagsgudstjenestes ramme. Den får en bestemt opgave i helheden, og derved befries den fra at skulle underordnes et bestemt samlende tema. Den skal ikke ”ligne” noget. Den står på sin plads med sin funktionelle ret som i den bibelske sammenhæng, hvorfra den er taget.¹⁶

Det er den samme tankegang om epistellæsningens selvstændige funktion i gudstjenesten, der også kommer til udtryk i begrundelserne for den gammeltestamentlige indgangslæsning. Den befries fra at skulle underordnes et bestemt samlende tema for den pågældende søndagsgudstjeneste. Den får sin egen selvstændige funktion i gudstjenestens forløb.

Ved perikopevalget til udgangslæsningen kunne man i alt væsentligt holde sig til den gamle klassiske epistelrække. Men det var ikke en mulighed for de gammeltestamentlige læsninger. For i den gamle tekstrække blev der ikke brugt gammeltestamentlige læsninger på søndage og de store festdage. De blev i stedet brugt på hverdage.¹⁷ Så valget af gammeltestamentlige perikoper skulle nærmest ske helt forfra.

Principperne fra den grå betænkning blev måske modificeret lidt i den lilla betænkning fra 1985, men der var stadigvæk en epistel, der havde en selvstændig gudstjenstlig funktion som udgangslæsning. Og den gammeltestamentlige læsning havde stadigvæk en selvstændig gudstjenstlig funktion som indgangslæsning. I kraft af indførelsen af en dobbelt række gammeltestamentlige læsninger var der blevet plads til i lidt højere grad at lade tematiske hensyn spille ind ved tekstvalget. Men efter min vurdering var det grundlæggende princip for valget af gammeltestamentlige læsninger opretholdt. Og det var stadigvæk sådan, at der forud for evangelielæsningen kun var én bibelsk læsning, og det var en læsning fra Det Gamle Testamente.

¹⁶ Den grå betænkning, s. 201.

¹⁷ Jf. min artikel *Würzburger Comes. En brik til historien om første tekstrække* (internetpublikation på www.patristik.dk/Patristik10.pdf). Den er optrykt i artikelsamlingen: Holger Villadsen, *Perikoper og kirkeår i oldkirken* (København 2010), s. 129-179. Würzburger Comes er den ældste romerske epistelliste fra 600-tallet. Til kirkeårets søndage er der kun én tekst, der altid er en nytestamentlig epistel. Der er i listen næsten lige så mange gammeltestamentlige læsninger, men de læses på andre dage i kirkeåret end på søndage, især på hverdage i fastetiden og på tamperdage.

Biskoppernes arbejde i relation til liturgikommissionens arbejde

Da jeg i efteråret 1988 blev involveret i liturgirevisionsarbejdet på overordnet niveau var situationen den, at biskopperne hver for sig i begyndelsen af 1988 havde indkaldt udtalelser fra menighedsråd og præster om liturgikommissionens lilla betænkning fra 1985. Biskopperne havde læst beretningerne fra eget stift, men de havde også brug for en samlet bearbejdelse af udtalelserne fra hele landet. Jeg blev spurgt, om jeg ville påtage mig den opgave. Det sagde jeg ja til og gik i gang med arbejdet fra 1. august 1988.¹⁸ Jeg lavede en intern rapport til biskopperne, som blev forelagt på et bispemøde i november 1988. Året efter, i 1989, blev der publiceret en kortfattet oversigt over udtalelserne i *Kritisk forum for praktisk teologi*.¹⁹

Hvad angår den foreslåede indgangslæsning fra Det Gamle Testamente, var der bred tilslutning til forslaget både blandt brugere og ikke-brugere af alterbogsforslaget. Der var flere, der kritiserede de principper, som liturgikommissionen havde lagt til grund for tekstudvalget, herunder især formuleringen fra den grå betænkning om, at ”Det gamle Testamente skal lyde i kirken på sine egne betingelser”. Og der var også flere der anførte, at de fandt gammeltestamentlige ”kontrasttekster” uheldige. Så vidt jeg kunne læse mig til, var der ikke megen forståelse for liturgikommissionens princip om at undgå tematiske tekstlæsninger. Men i et vist omfang var princippet i praksis også allerede blevet modificeret i

¹⁸ Jeg havde haft orlov fra min sognepræstestilling i Vestenskov i to år, mens jeg havde et seniorstipendium ved Aarhus Universitet om nogle græske prædikener fra Konstantinopel omkring år 400. Formelt set vendte jeg tilbage til min sognepræstestilling, men det første år var jeg fritaget for mine pastorale forpligtelser. I stedet fungerede jeg som sekretær for biskopperne. Denne funktion som ”liturgisk sekretær” kom til at strække sig over en del år, indtil de liturgiske bøger var blevet publiceret: alterbog (1992), ritualbog (1992), alterbogstillæg (1993) og musiktillæg (1994).

¹⁹ Holger Villadsen, ”Tilbagemeldinger på Liturgikommissionens Alterbogsforslag. En foreløbig oversigt ved forsøgsperiodens udløb”, i *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 35 (1989), s. 5-18. Afsnittet om indgangslæsningen fra Det Gamle Testamente findes s. 9-11. Artiklen er genoptrykt i Holger Villadsen, *Folkekirkens gudstjenestereform 1992. Liturgiske artikler og foredrag* (København: Book on Demand 2011), s. 27-42. Der er også mulighed for selv at læse papirerne fra de ca. 450 pastorater, som udtalte sig, idet kopier findes på Rigsarkivet som en del af de liturgiarkivalier, som jeg afleverede i 2011. Det var ikke muligt at lave nogen præcis opgørelse af udtalelserne, da de var frit og individuelt formuleret. Jeg indtastede dog alle besvarelsener i en database for bedre at kunne orientere mig i det forholdsvis store materiale og for bedre at kunne lave sammentællinger.

den lilla betænkning i forhold til den oprindelige grå betænkning. Biskoppernes konklusion var, at der var den nødvendige brede tilslutning til at indføre gammeltestamentlige læsninger.

Derimod var holdningerne meget mere delte til forslaget om at bruge epistlen som udgangslæsning. Blandt brugerne af forslaget var der formentlig et flertal for ordningen, og man henviste især til Erik A. Nielsens artikel i indledningsbindet til den lilla betænkning.²⁰ Langt de fleste ikke-brugere af betænkningen var kritiske eller afvisende over for en udgangslæsning, som ofte havde været en hovedårsag til, at man ikke havde ønsket at afprøve alterbogsforslaget i sin helhed, selv om man var positive over for andre elementer i alterbogsforslaget.

Biskoppernes vurdering var, at idéen med en udgangslæsning var et problematisk element i liturgikommissionens forslag til ny alterbog, og at det ikke var en farbar vej frem at gøre det til et obligatorisk element i en ny gudstjenesteordning. Men hvad så? Det var i væsentlig omfang det element, der bar hele forslaget fra liturgikommissionen. Hvis man sagde nej til det, var man nødt til at gennemgå alle læsninger til alle kirkeårets søn- og helligdage. Og det gjorde man så.

Biskopperne nedsatte tre underudvalg bestående af to til fire biskopper. Jeg var sekretær i alle tre underudvalg. Det underudvalg, der tog sig af de bibelske læsninger, bestod af Herluf Eriksen (Aarhus), Olav Lindegaard (Haderslev) og Helge Skov (Ribe). Et andet underudvalg tog sig af ritualerne og højmesseordningen, herunder også de forskellige muligheder for perikopestruktur. Ritualudvalget bestod af Henrik Christiansen (Aalborg) og Vincent Lind (Fyen). Hvert halve år holdt biskopperne et todages møde med kun liturgi på dagsordenen, hvor underudvalgenes arbejde blev fremlagt og taget stilling til. Og derefter gik arbejdet tilbage til underudvalgene. Der blev holdt bispemøder i november 1988, maj 1989, november 1989, april 1990 og november 1990.²¹

Alle de gammeltestamentlige læsninger blev undervejs i arbejdet overvejet i lyset af de bemærkninger, der var kommet til liturgikommissionens to betænkninger. Og der blev for hver plads lavet en oversigt over, hvordan det forholdt sig til den gældende alterbog, de foreløbige

²⁰ Erik A. Nielsen, ”Gudstjenestens liturgi”, i *Forslag til Alterbog, Indledning* (København 1985), s. 55-71.

²¹ Hvis man er interesseret i at undersøge arbejdet nærmere, er der muligheder for at se i mine liturgiske arkivalier, der nu ligger i Rigsarkivet. Der er muligvis også mulighed for at se arkivalier fra de enkelte bispeembeder i de relevante landsarkiver. Men det er kun muligt at få et samlet overblik over arbejdet i mine arkivalier. Man vil dog i de fleste tilfælde lede forgæves efter konkrete argumenter for eller imod en bestemt gammeltestamentlig læsning. Papirerne afspejler beslutningerne, men ikke argumenterne eller overvejelserne.

ændringer fra 1973, prøvealterbogen fra 1958 og de nye ordninger i Norge, Sverige, Finland og Tyskland. Men der var en del søndage, hvor man af forskellige grunde ikke bare kunne følge liturgikommissionens forslag. Der var nogle afvigelser i kirkeåret, og der var nogle afvigelser i evangelieteksterne.

Epistellæsningerne fra Det Nye Testamente eksisterede jo i princippet ikke i liturgikommissionens forslag og måtte nyvælges. For det meste blev det dog de epistler, der allerede var i brug i den foreliggende alterbog. Det vil jeg ikke gøre meget ud af i denne sammenhæng, hvor emnet er de gammeltestamentlige læsninger.

Evangelielæsningerne fulgte for det meste liturgikommissionens forslag, men gik nogle gange tilbage til den eksisterende alterbog. Undervejs i biskoppernes arbejde kom der også et par kirkeårsændringer udover dem, som var foreslået af liturgikommissionen. Der kom blandt andet en sidste søndag efter helligtrekonger og en sidste søndag i kirkeåret.

I december 1990 var der et oplæg færdigt, som blev sendt i en indbudt (lukket) høring. De enkelte biskopper sendte to eksemplarer af oplægget til hvert provsti (via provsten) og bad om udtalelser om forslaget med en høringsfrist til 1. marts 1991.²²

Dette reviderede forslag til alterbog gik ud fra, at der til hver søn- og helligdag skulle være to tekstrækker med hver tre tekster: en gammeltestamentlig læsning, en epistellæsning fra Det Nye Testamente og en evangelielæsning. I den første del af arbejdet var forudsætningen, at denne alterbog skulle kunne bruges til forskellige perikopestrukturer – at der skulle være en betydelig lokal valgfrihed. Så forslaget til højmesseordning havde indbygget to-tre alternativer for hver af højmessens fire hoveddele.

Højmesseordningen i dette oplæg fra december 1990 gik ud fra den gamle perikopestruktur: Førstelæsning – Evangelium – Evangelium. Førstelæsningen kunne være enten en lektie fra Det Gamle Testamente eller en epistel fra Det Nye Testamente. Men der var desuden to alternativer, som i princippet var ligestillede. Det ene havde tre læsninger, hvoraf den første altid var en gammeltestamentlig læsning, og den anden en nytestamentlig epistel. Det anden havde kun to læsninger, hvoraf den første kunne være enten en lektie fra Det Gamle Testamente eller en epistel fra Det Nye Testamente. Perikopevalget i dette høringsoplæg havde altså

²² Dette første oplæg til høring fra december 1990 blev ikke trykt, kun fotokopieret på de enkelte bispekontoret. På min private hjemmeside findes en pdf-version af højmesseordningen og de forskellige alternativer: www.sejrupvilladsen.dk/LN-08.pdf.

ikke som præmis, at de bibelske læsninger i højmesseordningen altid blev indledt med en gammeltestamentlig læsning.

Der kom i foråret 1991 ret mange og fyldige svar på høringen. Dertil kom nogle ret skarpe konfrontationer mellem medlemmer fra den tidligere liturgikommission og biskopperne. Oplægget blev kritiseret for at være et tag-selv-bord. Svarene fra høringen blev gennemgået og bearbejdet i april og maj 1991, herunder på et bispemøde i Askov i maj. Biskopperne valgte at stramme oplægget til højmesseordning, så der var en klar normalordning med tre læsninger, hvoraf den første var en gammeltestamentlig læsning, den anden en nytestamentlig epistel og den tredje dagens evangelietekst. Det var sådan det fremtrådte i biskoppernes efterfølgende høringsoplæg fra juni, og det var også den løsning, som man havde valgt i de sammenlignelige nabokirker.

Derefter var der en fornyet høringsrunde. Denne gang var det en helt åben høring på grundlag af et bogtrykt oplæg: *Oplæg til Gudstjenesteordning, juni 1991*.²³ Det er i dette oplæg, at man finder biskoppernes formulering af principperne for valget af gammeltestamentlige perikoper:

I valget af gammeltestamentlige læsninger er der lagt afgørende vægt på at fremdrage tekster, der forkynnder Gud som skaber og Herre, Guds trofasthed, men også Guds uudgrundelighed. Tekster, der belyser mennesket i tro og tvivl, med håb mod håb, har ligeledes en central placering. Det samme gælder de messianske forjættelser. Teksterne læses på gudstjenestens betingelser og nutidens vilkår.

Der er ikke valgt tekster ud fra ønsket om, at de skal leve op til at være spændende, oplysende eller underholdende. Fortællende tekster er kun medtaget, for så vidt de samtidigt indeholder et væsentligt budskab. Der er derfor kun et begrænset sammenfald mellem bibelhistoriske fortællinger, som er en skole- og oplysningssag, og tekster valgt til gudstjenestebrug.

Tekstvalget som helhed bygger grundlæggende på de foreliggende tekster i den autoriserede alterbog og på liturgikommissionens forslag af 1985. Ændringer i tekstudvalget er udover de ovenfor anførte grunde især betinget af, at alle tre læsninger (gammeltestamentlig læsning, epistel, prædikenevangelium) er læst før prædikenen. Tekstvalget bør bære præg af indre helhed og sammenhæng.²⁴

Hvad angår perikopestrukturen, var det dog foreslået, men ret diskret, at der fortsat skulle være mulighed for at anvende den tidligere højmesseordning med to evangelielæsninger eller holde en kortere gudstjeneste med kun to bibelske læsninger.²⁵

²³ Bogen blev trykt af Materialecentralen og solgt gennem bispekontorerne. Der blev trykt ca. 4.000 eksemplarer.

²⁴ *Oplæg til gudstjenesteordning* (juni 1991), s. XIII.

²⁵ Se indledningen til alterbogsafsnittet i *Oplæg til gudstjenesteordning* (juni 1991), s. 25.

Selv om høringen denne gang var offentlig, og alle havde mulighed for at kommentere oplægget, kom der ikke så mange svar som i den første, lukkede høring. Men de svar, der kom, blev gennemgået og overvejet i de relevante underudvalg og i plenum i efteråret 1991 og foråret 1992. Der blev i denne periode arbejdet intensivt med nye indledningskollekter. Der blev også foretaget nogle ændringer i alterbogens perikopevalg, men det var for det meste kun justeringer af perikopelængderne i forhold til høringsoplægget fra juni 1991. Hvad angår de bibelske læsninger, var det afgørende i denne fase af arbejdet, at der kom nogle præciseringer af, hvordan højmesseordningen med kun to læsninger skulle være, idet der til højmesseordningens pkt. 6 med den gammeltestamentlige læsning blev tilføjet en note 2. Og i selve alterbogen blev der tilføjet nogle vejledende stjerner, som markerer, om det er den gammeltestamentlige læsning eller epistlen, der bør foretrækkes som den første bibelske læsning, når der kun er én bibelsk læsning forud for evangeliet.

I april 1992 afleverede biskopperne en indstilling til kirkeministeren med et revideret forslag til ny alterbog og ny højmesseordning. Efter nogle kontroverser om Fadervor og den aronitiske velsignelse blev biskoppernes indstilling autoriseret i juni 1992 og trykt som en ny alterbog med den nye bibeloversættelse. Alterbogen blev præsenteret og udgivet en uge efter den nye bibeloversættelse. Den præcise dato var som nævnt den 17. november 1992.

Samtidigt med alterbogen blev der trykt en *Ritualbog*. Til forskel fra alterbogen er ritualbogen ikke autoriseret som helhed. Ritualbogen er en samling af autoriserede ritualer, herunder også højmesseordningen fra alterbogen, samt forskellige uautoriserede vejledninger. Til de uautoriserede vejledninger hører en højmessevejledning, som er udarbejdet af biskopperne i 1992.²⁶ Da højmessevejledningen kun er trykt i præstens ritualbog og ikke findes i salmebogens ritualbog, kan det være nyttigt og relevant for forståelsen af højmessens perikopestruktur og brugen af gammeltestamentlige læsninger at citere fra pkt. 7 i denne vejledning:

De bibelske læsninger i de enkelte dage i kirkeåret læses fra alterbogen. Der læses normalt tre læsninger: Første læsning er fra Det Gamle Testamente (lektie), anden læsning er en epistel eller lektie fra Det Nye Testamente, og sidste læsning er dagens evangelium. [...]

Ved morgengudstjenester og andre tilsvarende faste gudstjenester, samt gudstjenester med dåb, kan læsningen fra Det Gamle Testamente eller læsningen fra Det Nye Testamente (epistel/lektie) udelades, sådan at der kun er to læsninger. Hvor det er vedtaget, kan samme ordning anvendes ved alle faste gudstjenester. Den tekst, der

²⁶ *Gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke: Ritualbog* (København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag 1992), s. 9-16.

bør foretrækkes som første læsning, er markeret med en stjerne. Anden læsning er dagens evangelium.

Såfremt den tidligere højmesseordning med to evangelielæsninger anvendes, udelades enten læsningen fra Det Gamle Testamente eller læsningen fra Det Nye Testamente (epistel/lektie). Den tekst, der bør foretrækkes som første læsning, er markeret med en stjerne. Som anden læsning læses evangeliet fra den tekstrække, hvorover der ikke prædikes.²⁷

I løbet af foråret 1993 blev der trykt et tillæg til salmebogen med en version af den nye alterbog beregnet til brug for kirkegængere. Senere på året kom de første udgaver af salmebogen med en ny tekstdel, og der kom også et uautoriseret *Tillæg til Alterbogen*, som indeholdt udgangslæsninger med udgangspunkt i liturgikommissionens lilla forslag, men tilpasset de kirkeårsændringer, som blev indført sammen med alterbogen i 1992. Hvis man brugte en udgangslæsning, var forudsætningen, at gudstjenestens første læsning var en gammeltestamentlig læsning.²⁸

Modtagelsen af Alterbogen 1992

Det er ikke en hverdagsbegivenhed i dansk kirkeliv, at der bliver autoriseret en helt ny alterbog. *Den Danske Alterbog* fra 1992 var i princippet den første alterbog, der var blevet autoriseret som en helhed siden Baggers alterbog fra 1688. Der var sket en del forandringer fra det 17. til det 20. århundrede, men det var formelt set kun ændringer eller justeringer i forhold til den eksisterende alterbog, f.eks. indarbejdelse af nye bibeloversættelser eller revisioner af indledningskollekterne. Den mest markante ændring i perioden var uden tvivl indførelsen af anden tekstrække i slutningen af 1800-tallet.

Men selv om det formelt set var en større nyordning, blev den ikke fulgt op af et krav om, at det efter en bestemt dato var obligatorisk at bruge den nye alterbog og de gammeltestamentlige læsninger. Man holdt sig til dansk praksis, hvor beslutningerne træffes decentralt i de enkelte sogne. Alterbogen blev kun taget i brug, hvor både præst og menighedsråd ønskede det. Hvis præsten ikke ønskede det, kunne det ikke blive til

²⁷ *Ritualbog* (1992), s. 12-13. Som en del af den autoriserede højmesseordning er der også formuleret nogle regler for, hvilke ændringer der kræver, at præsten får menighedsrådets samtykke. Pkt. 5 i disse regler nævner: ”Udeladelse af én af læsningerne (reduktion til to læsninger, jf. note 2)”. Se *Ritualbog* (1992), s. 37 eller *Den Danske Alterbog* (1992), s. 28.

²⁸ *Gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke: Tillæg til Alterbogen* (København: Det Kgl. Vajsenhus’ Forlag 1993), s. 229.

noget. Og hvis menighedsrådet ikke var med på det, blev det heller ikke til noget. Sådan er bestemmelserne i menighedsrådsloven.

Der blev end ikke iværksat kampagner eller introduktionskurser rundt om i landet for fremme eller agitere for ibrugtagning af alterbogen. Jeg skrev nogle artikler til *Præsteforeningens Blad* og *Menighedsrådenes Blad*, men ellers var der ikke noget på landsplan.²⁹ Det virkede dog, som om den nye alterbog hurtigt blev taget i brug. Og det blev helt klart understøttet af, at alterbogen endte med at udkomme samtidigt med den nye bibeloversættelse.

Et par år senere, i 1995, blev der foretaget en undersøgelse af aktuel gudstjenestepraksis i hele landet. Jeg stod – efter aftale med biskopperne – for de store linjer i undersøgelsen, som var ret enkel og elementær. Den umiddelbare foranledning til undersøgelsen var en henvendelse fra Vajsenhusets Forlag, som gerne ville have afklaret behovet for trykning af liturgiske bøger.

De enkelte stifter udsendte et spørgeskema til alle stiftets præster. De besvarede spørgeskemaer blev sendt til bispekontoret i Nykøbing Falster, hvor besvareelserne blev tastet ind i en database. Der blev for hvert stift lavet en redegørelse for besvareelserne, og der blev lavet en sammenstilling på landsplan. Til *Præsteforeningens Blad* for 1996 skrev jeg en kommenterende redegørelse for, hvordan situationen var.³⁰

Spørgeskemaet blev besvaret af 1.822 præster – langt de fleste. Den nye alterbog blev brugt af 90%, mens den gamle blev brugt af 10%. Det er et ret højt tal, især når man tager hensyn til, at den ny alterbog kun kunne komme i brug ved et aktivt lokalt tilvalg, hvor både præst og menighedsråd skulle være enige.

Hvis man koncentrerer sig om de præster, der brugte den nye alterbog, viste det sig, at den nye normalordning med tre læsninger (gammeltestamentlig læsning – epistel – evangelium) blev brugt af 69%. Det var

²⁹ I *Præsteforeningens Blad* skrev jeg i oktober 1992 en introducerende artikel: "Den nye alterbog og højmesseordning" (årgang 82, nr. 44), s. 873-883. Og i samme blad skrev jeg i 1994 en opfølgende artikel, da publiceringen af bøgerne til den nye gudstjenesteordning var ved at være afsluttet: "Opfølgende bemærkninger til den nye gudstjenesteordning" (årgang 84, nr. 18), s. 377-386. Jeg har senere lavet en udgivelse af disse og andre artikler i samleværket: *Folkekirkens gudstjenestereform 1992. Liturgiske artikler og foredrag* (København: Books on Demand 2011). Nogle af artiklerne findes også i pdf-versioner på min private hjemmeside: www.sejrupvilladsen.dk.

³⁰ Holger Villadsen, "Gudstjenestepraksis 1995. Redegørelse for resultatet af en spørgeskemaundersøgelse i efteråret 1995 vedrørende brug af gudstjenesteordning", i *Præsteforeningens Blad* 86 (nr. 37, 1996), s. 761-772. Denne artikel er også genoptrykt i samleværket *Folkekirkens gudstjenestereform 1992*, s. 241-261.

altså et klart flertal, der havde valgt en ordning, hvor der ved alle højmesser indledes med en gammeltestamentlig læsning. Biskoppernes valg af normalordning blev med andre ord bakket op af brugerne. Ordningen med kun to læsninger (note 2) blev brugt af 19%. Den gamle ordning med to evangelielæsninger blev brugt af 8%, og liturgikommissionens model med en udgangslæsning blev brugt af 7%.

I spørgeskemaundersøgelsen blev der ikke spurgt direkte om synet på gammeltestamentlige læsninger principielt eller konkret. Men hvis man var skeptisk eller afvisende overfor de gammeltestamentlige læsninger, havde man haft mulighed for at vælge andre højmesseordninger, hvor de indtog en mindre dominerende rolle. Så jeg tolker det helt klart som en positiv tilslutning til indførelsen af gammeltestamentlige læsninger, både fra præsterne og fra menighedsrådene.

Personlig evaluering

Min vurdering her mere end 20 år efter autorisationen af *Den Danske Alterbog* er fortsat, at det var en rigtig og en holdbar beslutning at indføre gammeltestamentlige læsninger.

Men jeg synes personligt, at der er et dilemma med perikopestrukturen, som det er vanskeligt at løse helt tilfredsstillende. Hvis der i hver højmesse skal være læsninger fra både Det Gamle Testamente, fra de nytestamentlige breve og fra evangelierne, må der være tre læsninger, sådan som der er i den danske normalordning, og sådan som der er i de fleste andre lutherske kirker, i den anglikanske kirke og i den katolske kirke. Der er meget, der taler for ordningen med tre læsninger: Det Gamle Testamente – epistel – evangelium. Men tre læsninger er også noget af en udfordring, pædagogisk og liturgisk, så ud fra andre vurderinger vil det måske være bedre kun at have to læsninger.

I *Foreløbige Ændringer i Ritual- og Alterbog* fra 1973 var der kun to læsninger, nemlig epistel og evangelium.³¹ Efter indledningskollekten var der en epistel, anden salme, evangelium (prædiketeksten), trosbekendelse, salme før prædiken og prædiken. Antallet af læsninger blev reduceret til to i forhold til den gældende ordning ved kun at læse ét

³¹ *Foreløbige Ændringer i Ritual- og Alterbog* (København: Det kgl. Vajsenhus' Forlag 1973), s. 8-10. De foreløbige ændringer blev autoriseret ved kongelig resolution af 20. november 1972 på grundlag af liturgikommissionens første betænkning: *Betænkning om en foreløbig revision af højmassen* (Betænkning nr. 625, København 1971).

evangelium, nemlig dagens prædiketekst, og normalt læse det fra alteret.³²

Liturgikommissionen har formentlig haft en tilsvarende fornemmelse over for dilemmaet med tre læsninger i formessen, da man foreslog, at der skulle indføres en gammeltestamentlig indgangslæsning. I den grå betænkning fra 1975 kan man nemlig læse i efterskriftet:

3 læsninger vil nemlig ofte være en for stor intellektuel udfordring for menigheden. Læsningen af det ekstra evangelium fra alteret kommer let til at nedbryde koncentrationen om det evangelium, der læses fra prædikestolen. Derfor foreslår man også her, at læsningernes antal i formessen indskrænkes til to, dvs. at man kun læser det evangelium, hvorover der prædikes.³³

En mulig løsning på dilemmaet kunne være, at man brugte epistlen som udgangslæsning før den aronitiske velsignelse. På den måde er der i formessen kun to læsninger, nemlig den gammeltestamentlige indgangslæsning og dagens evangelium. Det var liturgikommissionens forslag i de to betænkninger fra henholdsvis 1975 og 1985.³⁴ Det skal indrømmes, at det er en mulig løsning på dilemmaet, men det sker så ved at indføre en dansk liturgisk særtidition uden historiske eller økumeniske paralleller. Og der kan også anføres teologiske forbehold over for at slutte gudstjenesten med en "formaning".

Dilemmaet blev ikke rigtig løst i den autoriserede alterbog fra 1992. Og jeg tror egentlig heller ikke, at det kan løses. Normalordningen med tre læsninger indebærer, at den gammeltestamentlige læsning har en mindre markant placering i forhold til evangelielæsningen. Der kommer en epistellæsning ind mellem de to. Det giver nogle pædagogiske og liturgiske problemer. Man kan savne en klar sammenhæng mellem de tre læsninger, og det kan være vanskeligt at inddrage alle tre bibelske læsninger i prædikenen. Desuden har trosbekendelsen fået en lidt pudsig placering og funktion mellem epistellæsning og evangelielæsning.

Note 2 med kun to bibelske læsninger i højmesseordningen har ikke de samme pædagogiske og liturgiske problemer, men til gengæld er der ikke altid en gammeltestamentlig læsning. Den første læsning er enten en gammeltestamentlig læsning eller en nytestamentlig epistel. Det giver alt i alt færre gammeltestamentlige læsninger, til gengæld giver det en mere markant placering og mere oplagte muligheder for at inddrage den første læsning i prædikenen. Mange lægger også vægt på, at prædiketek-

³² Ordningen og den foreløbige autorisation blev ophævet i 1992. Men en tilsvarende ordning findes i note 2 i den autoriserede højmesseordning fra 1992.

³³ Den grå betænkning (1975), s. 198-199.

³⁴ For en ordens skyld skal bemærkes, at det kun er mig, der stiller det op på denne måde som et dilemma. Jeg har ikke noget sted set liturgikommissionen gøre det.

sten læses fra prædikestolen, og det er som udgangspunkt ikke tilfældet med to bibelske læsninger, idet evangeliet her læses fra alteret, før trosbekendelsen og salmen før prædikenen.

Det er både en svaghed og en styrke ved højmesseordningen fra 1992, at der er indbygget en del valgmuligheder og alternativer. Det er en svaghed, at man ikke helt målrettet har tilpasset valget af bibeltekster til én bestemt perikopestruktur, men i stedet har ladet flere valgmuligheder stå åbne. Efter min vurdering er det nu mest en styrke, idet det giver større fleksibilitet og større frihed til lokalt at vælge den løsning, som fungerer bedst i den lokale kirke.

Frederik Poulsen

51 præster om Bibelen i gudstjenesten

Dette er en rapport over 51 præsters brug af Bibelen i højmessen. Rapporten er et resultat af forskningsprojektet ”Det Gamle Testamente i gudstjenesten: en undersøgelse af brugen af de gammeltestamentlige læsninger med henblik på at kvalificere den tilbagevendende diskussion om ny højmesseordning/alterbog”. Projektets hovedansøger er professor MSO Gitte Buch-Hansen, Center for Studiet af Bibelens Brug, Det Teologiske Fakultet, København, og det er blevet realiseret med en bevilling fra Folkekirkens Videnspulje 2014.

Nærværende undersøgelse, som jeg blev ansat til at foretage, er gennemført i perioden september 2014 til juni 2015. Projektgruppen tilknyttet forskningsprojektet bestod foruden Gitte Buch-Hansen af lektor Anders Holm, lektor Søren Holst, sognepræst Jan Asmussen, sognepræst Mikkel Vale og forhenværende generalsekretær Morten Thomsen Højsgaard. De er løbende blevet inddraget ved spørgsmål om undersøgelsens fokus, metode og design samt udvælgelsen af undersøgelsesområder.

Undersøgelsens baggrund og fremgangsmåde

I 1992 fik Folkekirken ny alterbog med bønner og bibeltekster til kirkeårets søn- og helligdage. Blandt de største ændringer i forhold til tidligere alterbøger var indlemmelsen af en læsning fra Det Gamle Testamente som et fast led i gudstjenesten. Da konsekvenserne af denne ændring aldrig er blevet ordenligt undersøgt, har denne undersøgelse ønsket at tilvejebringe ny viden om den faktiske brug og betydning af Det Gamle Testamente i søndagsgudstjenesten.

Det Gamle Testamente spiller en mangfoldig rolle i Folkekirkens gudstjenestelige liv, herunder i salmegendigtninger, ved begravelser og som grundfortællinger ved børnegudstjenester. Til at begynde med af-

grænsede denne undersøgelse sig imidlertid til de gammeltestamentlige læsninger i højmessen set fra præsternes synsvinkel. Allerede under liturgikommissionens arbejde med Alterbogen i 1970'erne og 1980'erne var der nemlig stor diskussion om udvælgelsen af de gammeltestamentlige læsninger og deres betydning i gudstjenesten. Nogle ville bruge Det Gamle Testamente som en almen indgangslæsning *uafhængigt* af den enkelte søndags tema ("på dets egne betingelser"). Andre ville have den gammeltestamentlige læsning integreret i en *specifik* tematisk sammenhæng bestemt af den enkelte søndags evangelietekst ("på gudstjenestens betingelser"). Det blev navnlig det andet af de to synspunkter, der i sidste ende kom til at præge Alterbogens tekstudvalg. Det er derfor værd at undersøge den betydning, som Det Gamle Testamente *rent faktisk* tillægges af nutidens præster. Det kan hjælpe os til klarhed om Det Gamle Testaments rolle i gudstjenesten.

Undervejs blev det imidlertid nødvendigt at udvide fokus for undersøgelsen (se nedenfor). Dels indgår den gammeltestamentlige læsning i et naturligt samspil med de øvrige bibelske læsninger, så det ikke giver mening at spørge isoleret til netop denne tekst. Dels viste det sig, at det – mod forventning – er epistellæsningen, som skaber de største vanskeligheder for præsterne. Undersøgelsen er derfor endt med mere bredt at beskrive præsternes brug af de bibelske læsninger, selvom det oprindelige udgangspunkt i den gammeltestamentlige læsning overvejende er bibeholdt.

Formålet med undersøgelsen har været at frembringe brugbar viden om de bibelske læsninger i gudstjenesten og derved kvalificere de tilbagevendende diskussioner om en revision af højmesseordningen og Alterbogen. Ved at interviewe en stribe præster om deres brug af Bibelen har det været muligt at identificere nogle af de problemstillinger, som et fremtidigt liturgisk reformarbejde må tage stilling til.

Undersøgelsens metode og design

Undersøgelsen baserer sig på telefoninterviews med 51 præster i Assens, Greve-Solrød, Hedensted og Skive provstier. Forberedelsen, gennemførelsen og bearbejdningen af interviewene trækker i særlig grad på de metodiske overvejelser i Marianne Gaardens ph.d.-afhandling *Den emergente prædiken* fra 2014.¹ Teoretisk tager hun afsæt i nordmanden Steinar Kvaales påstand om, at mennesket er et fortolkende væsen, der er ak-

¹ Se Marianne Gaarden, *Den emergente prædiken. En kvalitativ undersøgelse af mødet mellem prædikantens ord og den situerede kirkegænger i gudstjenesten*. Ph.d.-afhandling, Aarhus, 2014, 46-74.

tivt medskabende i sin forståelsesverden.² Frem for at se forskeren som en person, der afdækker en i forvejen objektivt eksisterende virkelighed, ses forskeren som en aktør, der selv er med til at skabe og generere sit kildemateriale. Selve samtalen mellem interviewer og interviewperson er et *produktionssted* for viden. Inspireret af ”grounded theory”³ er idealet for Gaarden, at intervieweren er åben og nysgerrig over for det uforudsigelige, det uventede og det ustrukturerede:

Det forskningsmæssige udgangspunkt/ideal er at være så åben, som det er muligt over for data, og derved tillade processer og adfærdsmønstre at vokse frem fra det empiriske materiale. I stedet for at begynde med en hypotese eller en teori er første skridt i metoden at generere data.⁴

Efter den ustrukturerede data er blevet frembragt, er det forskerens opgave ud fra materialet at afdække mønstre og tendenser, der kan fortolkes og begrebsliggøres. Frem for at forsøge at verificere på forhånd definerede hypoteser skal forskeren ud fra enkeltheder og nuancer i materialet formulere overordnede opfattelser og teorier. Denne form for forskning tager udgangspunkt i, at ingen empiri er uberørt af forskerens hånd og tanke, men søger at tillade empirien maksimal indflydelse på forskningsdesign og teori. Mere end at give et eksakt billede af virkeligheden er målet med denne form for undersøgelse at skabe et komplekst billede af den aktuelle situation, som kan stimulere udformningen af nye og relevante spørgsmål og handlingsmåder.

Med dette udgangspunkt påbegyndte jeg en *eksplorativ* undersøgelse af brugen og betydningen af Det Gamle Testamente i gudstjenesten. Det skete indledningsvist ved telefoninterviews med præsterne i Assens provsti og siden med præsterne i Greve-Solrød provsti. Ved disse interviews fokuserede jeg på en håndfuld på forhånd fastlagte temaer: valget af gudstjenesteordning, synet på Det Gamle Testamente, brugen af Det Gamle Testamente i prædiken og i salmevalg samt opfattelsen af udvalget af gammeltestamentlige læsninger i Alterbogen. Alligevel forsøgte jeg hele tiden at begrænse min egen styring af interviewet ved at være åben over for uventede udsagn og spørge ind til interviewpersonernes egne oplevelser, interesser og perspektiver. På forhånd havde jeg orien-

² Se f.eks. Steinar Kvale, *InterView. En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. København: Hans Reitzels Forlag, 1997.

³ Se f.eks. Barney G. Glaser og Anselm L. Strauss: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Pub., 1967; Barney G. Glaser: *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*. San Francisco: Sociology Press, 1978.

⁴ Gaarden, *Den emergente prædiken*, 52.

teret mig i den foregående og kommende søndags tekster for at kunne inddrage dem som eksempler til at åbne samtalen op.

I takt med at mine forudfattede forestillinger blev korrigeret, blev det nødvendigt at tilpasse undersøgelsen. I december holdt jeg derfor et midtvejsmøde med Gitte Buch-Hansen og Morten Thomsen Højsgaard, hvor vi på baggrund af interviewene i Assens og Greve-Solrød provstier drøftede foreløbige teser og tilpasning af undersøgelsesdesignet i de følgende to provstier. Det var ikke frugtbart at spørge til salmevalget, og som nævnt blev især epistellæsningen gentagne gange betegnet som den mest problematiske læsning. I Hedensted og Skive provstier forsøgte jeg derfor at spørge bredere ind til samspillet mellem alle de bibelske læsninger og kollektbrug. I Assens og Greve-Solrød præsenterede jeg ved efterfølgende feedbackmøder mine iagttagelser og foreløbige tolkninger, som de medvirkende havde mulighed for at nuancere og korrigere.

Undersøgelsen endte med at omfatte 51 præster. Interviewene med 17 af de 18 præster i Assens provsti samt med en præst, der netop var ophørt som vikar, blev gennemført fra oktober til november. Der blev efterfølgende afholdt feedbackmøde ved en provstidag i Assens i januar. Telefoninterviewene med 16 af de 20 præster i Greve-Solrød provsti blev gennemført fra november til december. Der blev efterfølgende afholdt feedbackmøde ved et kommunekonvent i Hundige Kirke i februar. Telefoninterview med 11 af de 21 præster i Hedensted provsti og med seks af de 12 præster i Skive provsti blev gennemført i januar.

Telefoninterviewene blev optaget med en digital optager, dels for at jeg kunne koncentrere mig fuldt ud om samtalen, dels for at jeg havde optagelserne til senere databehandling og rapportskrivning. Af de 51 interviews blev 39 optaget uden problemer. Startvanskeligheder med optageudstyret betød, at seks interviews ikke blev optaget (jeg havde dog taget noter undervejs). I tre tilfælde blev optagelsen afbrudt undervejs på grund af manglende lagerplads på optageren. I et tilfælde blev optagelsen afbrudt på grund af genklang, og i et tilfælde er optagelsen sløret af støj. Endelig blev et interview gennemført over mail. Interviewenes længde strækker sig mellem ca. 8 og 45 minutter. De fleste varede dog mellem 15 og 25 minutter.

I Assens provsti ringede jeg op til præsterne uden forudgående orientering eller aftale. I Greve-Solrød indvilgede provsten i at udsende en fællesmail om undersøgelsen, før jeg over mail kontaktede hver enkelt præst for at aftale et tidspunkt for interview. I Hedensted og Skive provstier kontaktede jeg selv præsterne over mail med information og muligt tidspunkt for samtale. En del besvarede ikke min mail, men ville – da jeg efterfølgende ringede dem op – alligevel gerne deltage i undersøgelsen.

Udvælgelsen af de fire provstier

Undersøgelsen dækker fire provstier fra forskellige dele af Danmark. Styrken ved at vælge provstier som undersøgelsesenheder er, at de i sig selv ofte rummer en spredning mellem land- og bysogne. Det kan have indflydelse på f.eks. gudstjenesteordningen. Man må nemlig formode, at der i de mindre landsogne er flere fromesser med kun to læsninger, hvor præsten skal vælge mellem den gammeltestamentlige læsning og epistel-læsningen. Til gengæld er der i bysognene med store indbyggertal flere barnedåb, som ofte ligger på anden læsnings plads og derfor fremtvinger samme valg. Dernæst gav det mening at tage udgangspunkt i provstier, fordi det gjorde det nemmere at gennemføre de efterfølgende feedback-møder.

I udvælgelsen har jeg bestræbt mig på en geografisk, befolkningsmæssig og kirkelig variation. Dernæst har det været afgørende at finde frem til provstier med omkring 20 præster, for at enhederne ikke blev for store at arbejde med. Udvælgelsen blev foretaget løbende:

Jeg begyndte i Assens provsti, Fyns stift, der beliggende midt i landet og med 18 præster var et godt udgangspunkt. Provstiet består foruden købstaden Assens og de større byer Glamsbjerg, Haarby og Vissenbjerg af en stribe landsogne. Flertallet af provstiets pastorater er flersognspastorater, typisk bestående af to til tre mindre landsogne. 87,9% af indbyggerne var pr. 1. januar 2015 medlemmer af Folkekirken.⁵

Efter Assens gik jeg videre med Greve-Solrød provsti, Roskilde stift, der har en markant anderledes sognestruktur. Provstiet ligger på Vestegnen med en blanding af middelalderkirker og nyere kirker opført i takt med bebyggelserne ud mod Køge bugt. Provstiets 20 præster er fordelt på otte pastorater med mellem to og fem præster ved samme kirke(r). Her er kun 78,1% medlemmer af Folkekirken.

Efter Greve-Solrød fortsatte jeg med Hedensted provsti, Haderslev stift, der som gammelt vækkelsesområde mellem Horsens og Vejle – de stærke jyders land – kunne formodes at have en bestemt kirkelig profil. Af større byer i provstiet kan nævnes Hedensted, der sammen med den nordligere beliggende naboby Løsning, tæller over 10.000 mennesker, Juelsminde og Tørring. Flertallet af provstiets pastorater er ligesom i Assens flersognspastorater, typisk bestående af to til tre mindre landsogne. Medlemsprocenten er på 87,5%.

Til slut – og som en sidste mulighed for at præcisere min iagttagelser – valgte jeg Skive provsti, Viborg stift, der blot tæller 12 præster. For-

⁵ Medlemsprocenten i de fire provstier er udregnet på baggrund af opgørelserne pr. 1. januar 2015 og er for de enkelte provstier tilgængelig på www.provsti.dk.

uden pastoratet i selve købstaden Skive samt forstadssognene Egeris og Resen består provstiet af en række mindre landsogne. 88,4% af indbyggerne er medlemmer af Folkekirken.

Profil af de 51 præster

De 51 medvirkende præster fordeler sig jævnt i forhold til køn, uddannelsessted, alder og potentiel præsteerfaring. Dertil vurderer jeg, at der er en passende spredning med hensyn til teologisk profil. Af de medvirkende er 26 (51%) mænd og 25 (49%) kvinder. Hvad angår uddannelsessted, er 21 (41,2%) kandidater fra teologi i København, mens 30 (58,8%) er kandidater fra teologi i Aarhus. Overrepræsentationen her skyldes nok, at århusianske kandidater i højere grad end de københavnske finder ansættelse på Fyn og i Jylland, hvor tre af de fire provstier ligger. Hvad angår alder og potentiel præsteerfaring udmålt i det antal år, der er gået, siden præsten blev ordineret, fordeler præsterne sig således:

<i>Alder</i>			<i>Potentiel præsteerfaring</i>		
Over 65 år	3	(5,9%)	Over 35 år	3	(5,9%)
56-65 år	15	(29,4%)	26-35 år	4	(7,8%)
46-55 år	20	(39,2%)	16-25 år	23	(45,1%)
36-45 år	9	(17,7%)	6-15 år	15	(29,4%)
35 år og herunder	4	(7,8%)	5 år og herunder	6	(11,8%)

Hvad angår alder, er det forventeligt, at gruppen med en alder omkring 50 år er størst. Hvad angår potentiel præsteerfaring, er det ikke overraskende, at der ikke er flere med over 25 års erfaring, fordi en del er over 35-40 år gamle, når de får deres første embede. Mere interessant er det, at 13 (25,5%) blev ordineret før 1992 og derfor også virkede som præster før lanceringen af den nye Alterbog.

Synspunkter og mønstre i interviewene

Resten af rapporten er min systematisering af synspunkter og iagttagelser i det store og brogede interviewmateriale. Det er altså min identifikation og fortolkning af mønstre og problemstillinger på tværs af de enkeltes udsagn. Den udstrakte brug af citater er et forsøg at være så tæt på interviewpersonerne som muligt.

De følgende tretten afsnit er tematisk ordnet. Afsnit 1-4 omhandler overordnede temaer som Alterbogen som fænomen, valget af gudstjenesteordninger og samspillet mellem de bibelske læsninger. Afsnit 5-8 omhandler tilstedeværelsen og udvalget af de gammeltestamentlige læsnin-

ger, deres anvendelse i prædikenen og spørgsmålet om prædiketekster fra Det Gamle Testamente. Afsnit 9-11 handler om valget mellem den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen. Afsnit 12-13 omhandler brugen af *Den Nye Aftale* og kollekterne i søndagsgudstjenesten.

1. Alterbogen som fænomen

Der er blandt de 51 medvirkende præster generel til endog stor tilfredshed med Alterbogen. Den bliver ”taget som en given ting” og ”er blevet indgroet”. Selve grundidéen er ”god”. Et tilbagevendende synspunkt er, at Alterbogen er bred i sit tekstudvalg og kommer godt rundt i Bibelen. Den beskrives som et nyttigt arbejdsredskab, der er fleksibel i forhold til de praktiske behov, den skal opfylde.

Tilfredsheden med Alterbogen går ligeså meget på selvet *fænomenet*, dvs. at der er et kirkeår med faste læsninger til de enkelte søn- og helligdage. Som en præst udtrykker det: ”Jeg er taknemmelig for, at vi har vores tekstrækker [...] Tænk hvis jeg selv skulle finde på det fra søndag til søndag”. Især præster ved kirker, hvor der er mange særgudstjenester uden foreskrevet tekstvalg, kender til det tidskrævende arbejde med selv at skulle finde relevante bibeltekster og er derfor glade for det faste tekstudvalg: ”Vi ville bruge meget tid på at sidde og lede, hvis vi selv skulle begynde helt forfra hver gang”. Faktisk begynder mange, der skal finde læsninger til lejlighedstjenester, i Alterbogen for at se, om læsningerne til de nærmeste søndage kan bruges: ”Der er jo ingen grund til at opfinde den dybe tallerken”. En anden præst opsummerer synspunktet således:

På den ene side kan man da nogle gange godt have lyst til at kaste [Alterbogen] over i hjørnet og sige, hvorfor filen skal de bestemme, hvad jeg skal prædike over. På den anden side ved jeg, at der er enorm stor ro i, at det her er en bunden opgave, at jeg ikke selv skal ud og finde og skulle kunne forsvare, hvorfor det er den tekst [...] Jeg kan se det, når jeg skal lave en anderledes gudstjeneste; det tager uanet tid og kræfter at finde og beslutte sig for, hvad det skal være for en tekst.

At skulle forsvare de tekster, man læser i gudstjenesten, kender flere præster til. Mange kirkegængere tror nemlig, at præsten selv vælger teksterne. Især sammenfaldet mellem barske bibeltekster og et stort dåbsfølge kan afføde uønskede opfattelser: ”Bål, brand og barnedåb – så tror de, at jeg er sådan én med løftet pegefinger”. I de situationer er det opmuntrende at kunne henvise til det foreskrevne tekstvalg.

Praktisk talt alle præster i undersøgelsen udtrykker da også glæde over at have et fast forlæg. Det giver en tryghed: ”Det er en gevinst, at vi har en bunden opgave”. Paradoksalt nok giver den bundne opgave en oplevelse af frihed: ”Det giver frihed, at teksten ligger fast”. Som en anden

præst siger: ”Jeg føler faktisk en fantastisk frihed og ro i, at der er nogle tekster, jeg skal forholde mig til søndag efter søndag, og at det ikke er mig selv, der helt frit kan vælge”. Samme præst beskriver, hvordan en bestemt tekst at prædike over er det første skridt ud i den jakobskamp, som prædikenforberedelsen er, dvs. en kamp, man ikke selv har valgt, men som man skal blive ved med at kæmpe, indtil teksten velsigner én. Mange fremhæver dertil, at det faste tekstudvalg sikrer, at man ikke hele tiden vender tilbage til egne favoritter og springer vanskelige eller barske tekster over. Det kan tværtimod være en frugtbar udfordring – ”sundt, sjovt og vildt frustrerende” – at blive kastet ud i en bunden opgave. Rammen er fast, men udfoldelsen er fri.

En præst betegner det tillige som en god ting, at de samme tekster ifølge tekstrækkesystemet vender tilbage hvert andet år. Det ligger der en trøst og ligefrem en evangelisk pointe i:

Der er også en gave i at få lov at vende tilbage og skulle prædike over den samme tekst, fordi nogle gange er man jo ikke lykkedes bestemt godt, og så går man hjem som præst og tænker: hm. Så får man en chance igen om to år, og det er der noget meget nådigt i.

Samme præst fortsætter med at beskrive det slidstærke i Alterbogens tekstudvalg. Som ny præst tænker man måske, om man virkelig kan sige noget om den samme tekst om to år, men det er hendes erfaring, at det kan man. Netop heri ligger teksternes hellighed:

For mig er det, som er med til at gøre en tekst hellig, at den tekst bliver ved med at have noget at sige mig og bliver ved med at have noget at bidrage med i mit liv og min kontekst. Det er derfor, de er hellige.

Selv præster, der har været mange år i embedet, bliver ved med at finde nye udfordringer og inspiration til prædikenforberedelsen. Enkelte nævner dog, at det kunne være forfriskende og spændende med en tredje tekstrække for at få flere evangelielæsninger i gudstjenesten.

Et par præster beretter, hvordan kirkeåret er blevet en puls og en dybere sammenhæng, som strukturerer deres åndelige liv. Man lever med Alterbogen og dens fortælling, som den udfolder sig fra søndag til søndag. Som en præst fortæller:

Jeg har sunget i kirkekor i 25 år, før jeg blev præst, og jeg har aldrig fattet sammenhængen i kirkeåret [...] Jeg har aldrig forstået det, før jeg kom på pastoralseminariet. Og så var det en gave uden lige at sidde syv år ude på landet, hver søndag at være på [...] Hvis ikke [jeg havde fået] aha-oplevelsen på pastoralseminariet, så var jeg gået død.

Samme præst er nu i et sogn med fem præster og oplever, hvordan embedslivet med færre højmesser er mere fragmenteret. Særligt på feed-

backmødet i Greve-Solrød provsti påpegede flere, at præster med mange kolleger har svært ved at fastholde kirkeårets indre puls, når man sjældent prædiker mere end én gang om måneden. En kollega fra et af landprovstierne ytrer i forlængelse heraf:

Det er værd at holde sig for øje, når nu diverse biskopper rumler med, at vi skal gå sammen i store pastorater, at hvis vi ikke får den rytme med selv i kirkeåret, så tror jeg, at vi går glip af meget [...] Jeg kan godt se, at så ville jeg vel få nogle flere om ikke feriesøndage, men frisesøndage, så går jeg altså glip af [...] så mister jeg elastikken.

Nogle af præsterne i Greve-Solrød provsti foreslog, at man på skift kunne have en måned ad gangen for at opretholde dele af kirkeårets overordnede fortælling.

Opsamling: Der er udbredt tilfredshed med Alterbogen som fænomen. Det giver ro og tryghed at have et fast forlæg. Dertil er der ikke noget udpræget ønske om en tredje tekstrække. Ønsket om flere evangelielæsninger kunne imødekommes ved at have flere søndage i kirkeåret, hvor præsten har valgfrihed mellem to evangelielæsninger.

2. Gudstjenesteordninger

En del af undersøgelsen har fokuseret på de enkelte menigheders gudstjenesteordninger for de bibelske læsninger. Det gælder både antallet af læsninger og oplevelsen af læsningernes bidrag til gudstjenesten. Allerede liturgikommissionens betænkning fra 1975 advarede imod tre læsninger før prædikenen, fordi det gør formessen for ”teksttung” og udfordrende for menigheden.⁶ Det daværende læsesystem havde også tre læsninger: epistellæsningen, evangelielæsningen fra den modsatte tekstrække og evangelielæsningen fra den igangværende tekstrække. Liturgikommissionens forslag var i stedet at have en gammeltestamentlig læsning og en evangelielæsning før prædikenen og så epistellæsningen som udgangslæsning. Alligevel blev normalordningen i den nuværende Alterbog tre læsninger før prædikenen. Det har derfor været relevant at undersøge, om tre læsninger i formessen faktisk opfattes som ”teksttung” og udfordrende.

En enkelt landsdækkende undersøgelse af gudstjenestepraksis i 1995 kunne kort efter lanceringen af Alterbogen konkludere, at ”[d]en nye normalordning med indledende gammeltestamentlig læsning har fundet

⁶ Se efterskriftet til *De bibelske læsninger i gudstjenesten*. Betænkning nr. 750. København, 1975.

stor udbredelse og er nu klart den dominerende”.⁷ De forskellige gudstjenesteordninger fordelte sig dengang blandt de 1822 medvirkende præster således (enkelte veksler mellem flere ordninger):

Fordeling af gudstjenesteordninger i 1995

3 læsninger (GT – epistel – evangelium):	1151	(63,2%)
3 læsninger (epistel – evangelium – evangelium):	259	(14,2%)
2 læsninger (note 2-ordning):	338	(18,6%)
Ordning med udgangslæsning:	113	(6,2%)

Den nye normalordning med en fast gammeltestamentlig læsning blev dengang altså anvendt af næsten 2/3 af de adspurgte præster. Dertil kunne undersøgelsen afsløre, at 1992-Alterbogen i 1995 blev brugt af 90,5% af præsterne, mens den ældre autoriserede alterbog blev brugt af 9,5%.

Jeg spurgte også de medvirkende præster, hvilken ordning de benytter, når de holder højmesse uden dåb. Der kan være flere gudstjenesteordninger ved den samme kirken, afhængig af hvilken af sognets præster der leder gudstjenesten. Derfor er følgende opgørelse ligesom undersøgelsen i 1995 baseret på de 51 præsters egne og primære gudstjenesteordning og ikke de sogne, hvori de virker:

Fordeling af gudstjenesteordninger blandt de 51 medvirkende præster

3 læsninger (GT-læsning – epistel – evangelium):	42	(82,4%)
3 læsninger (epistel – evangelium – evangelium):	1	(1,9%)
2 læsninger (note 2-ordning):	7	(13,8%)
Ordning med udgangslæsning:	1	(1,9%)

Selvom antallet af medvirkende i denne undersøgelse er langt mere beskedent end i 1995 – og procentsatserne derfor skal tages med et kraftigt forbehold – så tegner der sig alligevel et tydeligt billede af, at normalordningen med tre læsninger fra hele Bibelen er den markant mest udbredte gudstjenesteordning med over 4/5 af de adspurgte. Færre præster end i 1995 bruger to læsninger, men antallet af medvirkende er som nævnt for lille til at sige noget præcist om dette forhold. Det er alligevel bemærkelsesværdigt, at kun én af de 51 præster, jeg interviewede, stadig bruger en ældre autoriseret alterbog end den fra 1992, herunder dennes ordning med to evangelielæsninger. Denne ene præst, der blev født i 1950 og har benyttet den ældre alterbog siden sin tiltrædelse i embedet i

⁷ Holger Villadsen, ”Gudstjenestepraksis 1995. Redegørelse for resultatet af en spørgeskemaundersøgelse i efteråret 1995 vedrørende brug af gudstjenesteordning”. *Præsteforeningens Blad* 86/37 (1996), 761-772. Artiklen er genoptrykt i Holger Villadsen, *Folkekirkens gudstjenestereform 1992. Liturgiske artikler og foredrag*. København: Books on Demand, 2001, 241-261.

1976, går af til sommer og regner selv med, at menighedsrådet sammen med hans efterfølger vil gå over til Alterbogen fra 1992 og dennes normalordning.

3. Synspunkter på antallet af læsninger i højmesse

Blandt de præster, der som udgangspunkt har alle tre læsninger i højmesse, er der generel tilfredshed. Mange synes, at det fungerer rigtig godt. Det er hverken for langt eller for voldsomt med tre læsninger. Mange vil ligeledes begræde ikke at have tre læsninger, fordi de opfatter det som meget naturligt. De hører til og giver betydning til gudstjenesten.

Blandt fordelene fremhæves det, at tre bibelske læsninger forhindrer, at prædikenen ender samme sted hver gang. De giver bedre indfaldsmuligheder, større spillerum, bedre mulighed for et alsidigt salmevalg og et godt afsæt til prædikenen. De tre læsninger giver en oplevelse af at få helhed i forløbet, og dertil udvides horisonten ved tilstedeværelsen af læsninger fra Det Gamle Testamente. Der er en god rytme og samspil mellem teksterne, der giver stor bevægelsesfrihed. Det giver en liturgisk og gudstjenestemæssig fylde.

Af de 43 præster, der har tre læsninger ved højmesse uden dåb, har 30 dog kun to læsninger ved dåb (se nedenfor). Her skønnes det nemlig, at tre læsninger bliver for voldsomt. Flere bemærker i forlængelse heraf, at gevinsten ved de tre læsninger afhænger af det konkrete tekstudvalg – nogle læsninger er for lange og passer ikke lige godt sammen – og den konkrete gudstjenestesituation og menighed. Indimellem fornemmes en spænding mellem en på papiret gennemtænkt gudstjenesteliturgi og de praktiske udfordringer en tilfældig søndag: ”Det er smukt tænkt, men det giver ikke mening for folk”. Især for konfirmander, dåbsgæster og uvan-te kirkegængere vurderes de tre læsninger at være for læsetunge og svære (jf. liturgikommissionens betænkelighed).

Præsten kan her stå i et dilemma mellem den autoriserede ordning og den konkrete formidlingssituation. Som én siger:

Et af vores gudstjenestes problemer er, at [gudstjenesten] er for massiv med ord, billeder, fortællinger og alt sådan noget. Men sådan er det jo. Den forordnede, autoriserede gudstjeneste består jo af tre læsninger [...] og det er den, vi følger.

Flere har forsøgt sig med små indledninger til hver enkelt læsning, dels for at integrere dem bedre i gudstjenesten, dels for at gøre dem mindre uforståelige. Enkelte præster, der fast har tre læsninger, kan ved gudstjenester med tre dåb og en vanskelig epistellæsning vælge at gå ned til to læsninger. I det hele taget er der mange præster, der i konkrete situationer vælger at afvige fra den autoriserede ordning, for at gudstjenesten kan forløbe mere hensigtsmæssigt.

Det er påfaldende, at en præst ligefrem opfordrer til at være mere fri-modig og praktiskorienteret i brugen af Alterbogen: ”Jeg hader, når kolleger spørger: Må vi godt det? Man skal hellere spørge: Hvad giver mening?” Udsagnet afspejler en dobbelthed i tilgangen til Alterbogen, som mange af kollegerne deler. På den ene side er de formelle rammer vigtige og ønskelige – Alterbogens autoritet og foreskrevne tekstudvalg står ikke til diskussion. På den anden side ønsker man retten til at improvisere, ud fra hvad den konkrete gudstjenestesituation kræver.

En tilbagevendende overvejelse hos præster, der er særligt optaget af gudstjenestens forløb, handler om mængden af ord: ”Hvis vi tænker gudstjenesten som en kommunikation, som en dialog [...] så er der virkelig gange, hvor jeg tænker: Hold op, vi forventer meget”. Især lange, vanskelige og mættede bibellæsninger anføres som et problem, også når præsten selv er almindelig gudstjenestedeltager: ”Når jeg selv sidder på kirkebænken, så er det svært”.

En præst, der for nogle år siden selv var med til at skifte gudstjenesteordning fra to til tre læsninger, fordi hun gerne ville have Det Gamle Testamente fuldt med, anfører dog lettere frustreret:

Jeg synes, det bliver mere og mere sindssygt at stå [...] Det er jo sådan noget med, at det er sjovt for én selv, når man sidder og fumler med det, og enormt morsomt at skrive prædikener over tre tekster, men der er jo ingen, der fatter det alligevel.

Sammenfattende gælder det altså om oplevelsen af de tre læsninger, at der – til trods for den umiddelbare tilfredshed – kan forekomme spændinger mellem den liturgisk velgennemtænkte højmesseordning og så de praktiske og formidlingsmæssige udfordringer ved en konkret gudstjeneste. Det gælder særligt i forbindelse med dåb med store dåbsfølger af uvante kirkegængere.

For de syv præster, der har eller var med til at indføre to læsninger frem for tre, handler det især om enkelhed og mere forståelighed. Flere anfører, at tyngdepunktet i gudstjenesten vipper med tre læsningerne, fordi formessen bliver for lang og for tung. Et par præstekolleger, der efter et grundigt menighedsarbejde var med til at gå fra tre til kun to læsninger, oplyser, at ønsket var at gøre noget for at involvere menigheden og at gøre gudstjenesten mere tydelig og klar. Ved tre læsninger kommer de to første til at stå og blafre, hvis de ikke bliver taget op i prædikenen. Især ved temabaserede prædikener står temaet ved kun to læsninger mere skarpt. Typiske indvendinger mod ordningen med to læsninger er ellers, at der bliver for langt mellem evangelielæsningen fra alteret og så selve prædikenen på prædikestolen. Omvendt er det et argument for to læsninger, at ”man fremmer både evangelielæsningen og prædikenen ved at

skille dem ad". Præsten, der benytter ordningen med udgangslæsningen, fremfører, at det giver et godt flow med nogle ord at gå hjem på.

Opsamling: Det store flertal blandt de adspurgte, der fast har tre læsninger i højmesse, er generelt tilfredse. Man vurderer, at de tre læsninger bidrager til gudstjenesten med både helhed, rytme og variation. Imidlertid kan der forekomme et sammenstød mellem en søndags læsninger og den konkrete gudstjenestesituation, særligt ved dåb. Det fordrer en pragmatisk tilgang til Alterbogen ved enten at undlade eller beskære en læsning. De præster, der fast har to læsninger, beskriver netop gevinsten som mere enkelthed og forståelighed.

4. Samspillet mellem læsningerne

Mange af de adspurgte præster begynder forberedelsen af søndagens gudstjeneste og prædiken med at læse de tre bibeltekster grundigt igennem. Næste skridt er så ud fra læsningerne at overveje temaet til den pågældende søndag: "Hvad er det, denne her søndag vil?" Stort set alle præster leder her efter "et fælles tema", "en sammenhæng", "en helhed" eller "den røde tråd". Som en præst siger: "Jeg prøver at finde sammenhæng; det har jeg en tyrkertro på, at der er". Eller som en anden siger:

Jeg leder helt sikkert efter en sammenhæng, helt puslespilsagtigt [...] Som regel ender jeg med godt at kunne se, hvorfor [læsningerne] er valgt. Jeg forventer helt klart at finde en sammenhæng.

Blandt mange af de adspurgte er der nemlig en klar forventning om, at liturgikommissionen har haft en bestemt tanke bag udvælgelsen af bibelteksterne til de enkelte søndage. Samspillet mellem læsningerne vurderes generelt at være godt: "De, der har lavet udvalget, har været rigtig gode til at finde paralleltekster og se den indre sammenhæng i teksterne". Det fungerer som regel godt, og der er en god indre sammenhæng. Flere går ud fra, at den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen er valgt ud fra evangelieteksten. I samme åndedrag påpeges, at tekstudvalget hænger godt sammen, når man tydeligt kan se, at det underbygger evangelielæsningen. En del begynder ligefrem med evangelielæsningen og dennes tema og overvejer så, hvordan de øvrige læsninger kan kvalificere eller tale op imod dette tema.

I tilfælde, hvor det kan være svært at finde fællesnævneren, medfører det undren: "Hvorfor lige den tekst?" eller "Hvor vil *de* hen med det?". Indimellem kan det ligefrem føre til frustration: "Hvad er det, *de* vil have mig til; hvorfor har *de* valgt den?" Her kan det kræve "meget gymnastik" at få det til at hænge sammen. Flere efterlyser derfor viden om, hvorfor de enkelte tekster er sat sammen: "Jeg ville gerne kende tankerne bag,

for det er ikke altid, at jeg kan se logikken i det". En præst bemærker ligeledes: "Det ville være rart, hvis det var tydeligt, hvad det var for nogle temaer, man har tænkt på, så der var en tematisk tråd gennem de tre læsninger". Opmærksomheden på et tydeligt tema mellem læsningerne understreges af en præst, som jeg beder om at give et eksempel på en søndag, hvor sammenhængen fungerer. Meget sigende nævner han 1. søndag efter trinitatis, anden række, hvor de tre bibelske læsninger alle kredser om temaet rigdom og penge.

Disse iagttagelser er næppe overraskende. De er alligevel interessante i lyset af diskussionen i 1970'erne og 1980'erne om, på hvilke betingelser man skulle udvælge bibellæsningerne til de enkelte søndage. Som Holger Villadsen gør rede for i den foregående artikel (s. 115-117), var idealet i den grå betænkning fra 1975, at de bibelske læsninger har en selvstændig *funktion* i gudstjenestens forløb. Indgangslæsningen fra Det Gamle Testamente markerer det skabte og fortabte menneske, der lever under loven og forjættelserne, evangelielæsningen før prædiken forkyn-der syndernes forladelse og forjættelsernes opfyldelse, og den afsluttende epistellæsning formaner det forløste menneske til det nye liv i Kristus. Den gammeltestamentlige læsning skal derfor ikke tematisk foregribe temaet i søndagens evangelielæsning, men skal virke "som en almindelig introduktion, der kunne være lige god på en hvilken som helst søndag."⁸ I den lilla betænkning fra 1985 videreføres tankerne om læsningernes gudstjenestelige funktion, men man har mere blik for at integrere bibelteksterne i en specifik tematisk sammenhæng. Dette er idealet i biskoppernes grønne oplæg fra 1991, hvor "tekstvalget bør bære præg af indre helhed og sammenhæng".⁹

Mine interviews understøtter dette ideal. Ingen af de adspurgte overvejede, at teksterne ikke skulle være valgt ud fra et fælles tema eller temaet i evangelielæsningen. Den naturlige forventning og tilgang blandt Alterbogens brugere er at lede efter en sammenhæng, som binder gudstjenesten sammen, som kan farve salmevalget,¹⁰ og som kan blive taget op i prædiken.

⁸ Efterskrift til *De bibelske læsninger i gudstjenesten*. Betænkning nr. 750. København, 1975, 199-200.

⁹ Forord til *Oplæg til Gudstjenesteordning, juni 1991*. Frederiksberg: Materialecentralen, 1991, XIII.

¹⁰ I Assens og Greve-Solrød provstier spurgte jeg også til den gammeltestamentlige læsnings indflydelse på valget af salmer. For langt de fleste har den konkrete læsning indflydelse på salmevalget, fordi man tilstræber at vælge tekstnære salmer, der kan give en oplevelse af sammenhæng i gudstjenesten. Det er især valget af første og anden salme, der farves af den gammeltestamentlige læsning. Det kan være salmer med alment karakter, lovprisningssalmer, salmer om Guds omsorg og gen-

Mange ønskede tilmed, at man ved en fremtidig revision af Alterbogen går de enkelte bibellæsninger efter – især den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen – og styrker den tematiske sammenhæng i forhold til evangelielæsningen. På feedbackmøderne i Assens og Greve-Solrød provstier og ved de efterfølgende interviews med præsterne i Hedensted og Skive provstier spurgte jeg ind til, om det ligefrem var ønskeligt at tildele hver søndag en tematisk overskrift og en kort indledning, som det findes i svenske og amerikanske alterbøger. Det var der ikke opbakning til: ”Det kan blive en spændetrøje” og kan spænde ben for egen refleksion. Teksternes intertekstualitet skal ikke skæres ud i pap. Tværtimod vil de fleste hellere gå til tekstmaterialet, som det fremtræder i sig selv, og så selv finde et tema:

Det er spændende selv at finde den røde tråd. Så kan det godt være, at jeg finder noget andet end det, de mennesker, der har sat det sammen, har tænkt; men det er jo det, der gør det spændende.

Hvad angår små indledninger til dagen og til de enkelte læsninger, har nogle stykker selv forsøgt at lave dem til søndagens gudstjeneste. Det kan være kommentarer, der styrker den tematiske tråd, eller indledninger, der giver den litterære kontekst eller sætter en scene for de enkelte læsninger. En almen erfaring er dog, at det ofte bliver for langt i en i forvejen ordrig gudstjeneste.

Opsamling: Der er en klar forventning om, at læsningerne til de enkelte søndage er valgt ud fra et fælles tema, typisk ud fra temaet i evangelielæsningen. Den indre sammenhæng mellem teksterne opfattes over en bred kam som en fælles tematik, f.eks. rigdom, der belyses forskelligt gennem de tre tekster. Tekstudvalget på søndage, hvor det fælles tema ikke står tydeligt, skaber uklarhed og frustration. Dog er der intet ønske om en autoriseret overskrift eller indledning, der på forhånd angiver en bestemt fortolkningsnøgle til tekstsammenstillingen. Det er for mig påfaldende, at stort set ingen fremhæver frelseshistorien i Bibelen som en struktur, der kunne understreges med valget af de bibelske læsninger. Denne struktur er til gengæld synlig i anvendelsen af Det Gamle Testamente i prædikenen (se nedenfor).

5. Det Gamle Testamente i gudstjenesten

Der er almindelig glæde over, at Det Gamle Testamente er kommet fuldt med i gudstjenesten. Det beskrives af mange som en gevinst både teolo-

digtinger af en davidsalme. Ved dåb optager en dåbssalme meget ofte den anden salmes plads. For andre er det kun prædikenen en pågældende søndag, der afgør salmevalget.

gisk og liturgisk: ”Der kommer en større sammenhæng [...] mere flow i gudstjenesten [...] det får det til at hænge sammen”. Ingen foreslår at fjerne læsningerne igen, og mange ville savne dem, hvis de forsvandt. Flere synes, det er helt underligt at tænke på, at Det Gamle Testamente på et tidspunkt ikke har været en naturlig del af højmessen. En præst siger uforbeholdent: ”Jeg er helt vild med de gammeltestamentlige læsninger”. Flere præster, der blev ordineret før 1992 og nåede at virke under den tidligere alterbog, anfører det som en klar forbedring, at der nu læses fra hele Bibelen. Det giver bedre mening end før, hvor man foruden epistellæsningen læste først evangeliet fra den modsatte tekstrække og siden dagens egentlige evangelielæsning. Som en præst siger: ”Man læste et evangelium for at glemme det igen”.

Mange oplever, at de gammeltestamentlige læsninger giver mere bredde til gudstjenesten. De rummer en anden farve og stemning end de nytestamentlige læsninger. Det gælder f.eks. almenmenneskelige følelser og søgen efter Gud, som ikke er specifikt kristent. De formidler også nogle fine billeder og nogle andre sider af Guds væsen og handlen, f.eks. om Guds skaberværk, storhed og omsorg. Læsningerne rummer stor gennemslagskraft og er mundrette at læse op og høre. Sproget i Det Gamle Testamente opfattes som egentligt gudstjenestesprog.

Flere fremhæver dernæst det stigende traditionstab i samfundet. Derfor er det godt at have de gammeltestamentlige fortællinger i gudstjenesten:

Efterhånden mangler rigtig mange deres bibelske dannelse, så det er også en måde at få nogle bibelhistorier ind. Selvom de måske ikke har så meget med prædikenen at gøre, så kan de stå lidt selv og tale.

Mange påpeger, at tilstedeværelsen af de gammeltestamentlige tekster holder Bibelen sammen som en samlet bog. Det Gamle Testamente hører til helheden, og menigheden skal mindes om, at vi har Det Gamle Testamente:

[Det understreger] sammenhængen i hele Skriften, i hele Bibelen, sammenhængen mellem den gamle og den nye pagt. Det understreger for hele menigheden og for alle deltagere, at Det Gamle Testamente ikke er et fremmedlegeme i kristen tradition, men tværtimod i den grad er et familiemedlem og skal være det. Og det skal det også være på denne her meget synlige måde.

Vi hører her om de håb, længsler og forjættelser, som opfyldes i Det Nye Testamente. Kristendommen forankres dermed i historien. En præst hævder ligefrem, at Det Gamle Testamente gør kristendommen ”evig”: ”[Kristus] har altid været, altid levet i forventningen”. Det sikrer forbindelsen og tilbageblikket bagud, herunder også tilhørsforholdet til jødedommen. Det tydeliggør et større, frelseshistorisk perspektiv, som gør

evangeliet større, end hvis vi kun ser det i sin isolerede sammenhæng: ”Det gør evangeliet større at vide, at det er sat ind i Guds store plan”. Flere anfører, at det er naturligt at have disse tekster med, fordi de er evangelisternes og Paulus’ Bibel og dermed danner baggrund for de nytestamentlige tekster. En præst fremhæver, at den faste læsning fra Det Gamle Testamente indbyder præsten til at forholde sig til denne del af Bibelen, og at man derved forhåbentlig kan undslippe den uheldige skelnen mellem Det Gamle Testaments Gud som straffende og dømmende og Det Nye Testaments Gud som kærlig og god. Ligesom de nytestamentlige forfattere bør man tænke højere om Det Gamle Testamente, end mange gør i dag.

Til spørgsmålet om, hvorvidt Det Gamle Testamente hører hjemme i en kristen gudstjeneste, svarer en præst:

Det hænger ikke sammen i mit lille firkantede hoved, hvis ikke vi kan bruge Det Gamle Testamente i en gudstjenestemæssig sammenhæng. Hvis ikke vi kan bruge det i en gudstjeneste, så behøver jeg slet ikke at have det.

Den gudstjenestelige brug af Det Gamle Testamente formidler dermed en vigtig forståelseshorisont. På den ene siden fastholder gudstjenestens rum, hvordan man som kristen skal læse denne skriftsamling, nemlig i lyset af Kristus. På den anden side rummer Det Gamle Testamente i sig selv en nøgle til at åbne evangeliet op.

Blandt mere kritiske kommentarer nævner et par præster, at de gammeltestamentlige læsninger (sammen med epistellæsningen) kan komme til at fylde lidt for meget i forhold til evangelielæsningen, som ifølge dem er gudstjenestens tekstlige omdrejningspunkt. Den præst, der stadig benytter den tidligere alterbog med meget få gammeltestamentlige læsninger, har ikke noget imod denne bibeldel, men mener, at tilstedeværelsen af Det Gamle Testamente i den nye alterbog er for massiv. Dette synspunkt afspejler dog i nogle tilfælde en mere principiel og forudindtaget stillingtagen til de gammeltestamentlige læsningers placering i gudstjenesten og ikke en faktisk erfaring med at anvende dem.

Indimellem kan de ellers smukke læsninger fra f.eks. Salmernes Bog virke fremmedgørende på grund af et underliggende ”os-og-dem”-tema: ”Vi er de udvalgte, vi er de hellige”, og vores modstandere skal gå til grunde. En hel del fremhæver, at teksternes konkrete brug af navnet ”Israel” og ”Zion” kan være problematisk: ”Vi har svært ved at forstå, at det er Guds folk og os, der tales om, og ikke Israel og Zion”. I lyset af det almindelige traditionstab blandt kirkegængerne giver det pædagogiske og formidlingsmæssige udfordringer:

Så hører folk ikke Israel i gammeltestamentlig forstand, men staten Israel [...] Når jeg har sådan en tekst med Israel, der skal hævnes over folkene, så kan jeg næsten

ikke læse den, fordi jeg ved, at det bare danner nogle helt forkerte billeder [...] Eller også skal jeg komme med en lang klamamse-indledning, inden jeg læser teksterne, som jo også bryder hele gudstjenesten og liturgien op.

Flere vælger at læse "folket", "landet" eller "mennesker", når der står Israel. På feedbackmøderne og ved de efterfølgende interviews spurgte jeg ind til, hvad man bør gøre med disse tekster. Langt de fleste var af den overbevisning, at man må acceptere denne vanskelighed. Det er historiske tekster med en bestemt historisk baggrund. Den udfordring må man bare tage op, og den kan bruges konstruktivt til at sige noget væsentligt.

En enkelt udtrykker særlig ængstelse ved som kristen præst at skulle læse de gammeltestamentlige tekster med Kristus som filter og gentager dermed den historisk-kritiske eksegeses grundproblem: "Teksten i sit udgangspunkt, teksten i sig selv, siger noget andet indimellem, end det jeg som præst formidler". Teksterne formidler i hovedsagen en israelitisk-jødisk selvforståelse og identitetsskabelse og til tider et nationalistisk gudsbillede. Benævnelse af "Zion", "Herrens bjerg" og "Jerusalem" afspejler en specifik og konkret tankegang, der kun kan bruges i dag ved at forstå dem symbolsk: "Vi laver en tolkning, som er behagelig for os". Præsten ønsker dog heller ikke, at vi skal lue Det Gamle Testamente ud af gudstjenesten. Præsterne skal derimod være bevidste om dette fortolkningsmæssige grundvilkår, uden at gudstjenesten bliver til en studiekreds.

Opsamling: De medvirkende præster betragter tilstedeværelsen af Det Gamle Testamente som en gevinst og som et naturligt led i gudstjenesten. Det giver sammenhæng, bredde og flere indfaldsmuligheder. Læsningerne tydeliggør den større frelseshistorie og understreger forbindelsen bagud til jødedommen. Denne historiske kendsgerning leder indimellem til teologiske og formidlingsmæssige udfordringer, når teksternes jødiske baggrund og udstrakte brug af "Israel" står i modsætning til de øvrige læsninger og til dagens politiske situation. Omvendt holder anvendelsen af disse tekster menigheden fast på, at det er historiske tekster, og at jøder, kristne og muslimer deler denne skriftsamling.

6. Udvalget af de gammeltestamentlige læsninger

De fleste vurderer, at det nuværende udvalg af gammeltestamentlige læsninger grundlæggende fungerer godt. Udvalget har en god bredde og understøtter en kristen gudstjeneste. Oplevelsen afhænger dog af det konkrete tekstudvalg og den konkrete gudstjenestesituation. Det gælder særligt gudstjenester med dåb, hvor barske eller voldsomme tekster fra Det Gamle Testamente ikke er hensigtsmæssige: "Der er indimellem nogle situationer, hvor det er lidt svært at møde mennesker med de ord,

som sådan lige ligger for til den pågældende søndag i den gammeltestamentlige tekst". Så kan den gammeltestamentlige læsning komme til at stå i modsætning til dagens budskab. Hvis man ikke har tid til at gøre rede for det, dvs., hvis man ikke har tid til at tage den op i sin prædiken, så får man en mærkelig oplevelse ud af det: "Så hænger den bare dér og er dum, og i virkeligheden modsiger det, man skal have sagt den dag". Så kommer læsningen til at flagre.

En præst oplever, at sammenstillingen af læsningerne fra Det Gamle og Nye Testamente kan være søgt, og at den går hen over hovedet på menigheden:

Nogle søndage hænger det rigtig godt sammen, nogle søndage er det mere end meget fortænkt. Jeg kan godt se, hvad tilrettelæggerne af Alterbogen har tænkt, men det er simpelthen så højtspundet, at man skulle binde det til prædiken og få det til at gå op i en højere enhed. Så blæser jeg altså på den idé, og så er det kun sporadisk, hvis jeg berører teksterne i min prædiken [...] Man vil jo gerne, at det hænger smukt sammen, men det er ikke mange gange, det går op i sådan en højere enhed.

Præsten ville ikke have noget imod, at hver eneste læsning fra Det Gamle Testamente var en almen lovprisning.

En problemstilling angående udvalget af bibeltekster omhandler spørgsmålet om genrer: poesi eller prosa? En tilbagemelding i 1980'erne efterlyste flere gammeltestamentlige salmer i stedet for fortællende tekster.¹¹ Det medførte, at op imod 80% af de gammeltestamentlige læsninger er hentet fra Salmernes Bog og Profeterne. I undersøgelsen spurgte jeg derfor ind til styrker og svagheder ved henholdsvis poesi og fortællinger i gudstjenestens liturgi. Generelt vurderer præsterne, at de poetiske tekster fungerer bedst liturgisk, mens fortællingerne er nemmere at tage op i prædiken.

Hvad angår indhold, er de poetiske tekster, i særdeleshed Salmernes Bog, gode til at tale om identitet, eksistens og de mange forskellige livssituationer, som mennesker står i. Det gælder følelsen af vrede, afmagt, længsel og glæde. Bedre end fortællingerne eller de nytestamentlige læsninger kan de poetiske tekster italesætte sindsstemninger. De ofte skønne og bevægende tekster passer godt ind i gudstjenesten og udgør et billedsprogsreservoir, der kan farve salmevalget og inddrages eller udfoldes i prædiken. Flere har dog indimellem svært ved at finde kristendommen i salmelæsningernes almene sprog. Alligevel vurderer mange, at Salmer-

¹¹ Se Holger Villadsen, "Tilbagemeldinger på Liturgikommissionens Alterbogsforslag. En foreløbig oversigt ved forsøgsperiodens udløb". *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 35 (1989), 5-18. Artiklen er genoptrykt i Holger Villadsen, *Folkekirkens gudstjenestereform 1992. Liturgiske artikler og foredrag*. København: Books on Demand, 2001, 241-261.

nes Bog og de profetiske tekster bedre end fortællingerne peger hen mod og understøtter Det Nye Testamente og forkyndelsen af Jesu komme.

Fortællingerne er til gengæld gode til at præsentere et menneske og dets oplevelse med Gud. Deres enkle, jordnære og til tider rå stil holder os fast med begge ben på jorden. Personerne i fortællingerne, f.eks. Jakob, Jonas eller Job, fungerer som troseksempler, hvis erfaringer og dilemmaer er nemme at identificere sig med og spejle sig i. Det gør det nemt at inddrage dem i prædikenen. Det bliver en levende fortælling. Dertil kommer, at fortællingerne om skabelse og paradys er vigtige for at forstå, hvorfor Kristus kom. I tilfælde, hvor fortællingerne er meget kendte, kan det give kirkegængerne en fornemmelse af at blive mødt med noget, de kender.

Hvad angår æstetik, prises de poetiske tekster for at rumme ”en skønhed i sig selv”. De fungerer godt i øjeblikket og kan åbne et rum, som fortællinger ikke kan. De beskrives som ”hjertesprog” eller ”en nøgle, der åbner op for tilegnelse”. Mange bruger musikalske metaforer til at beskrive deres evne til at sætte en stemning, en tone eller en toneart og have en anden indvirkning på mennesker. De er ”ligesom sød musik”. Dermed fungerer de også godt i samspil med Salmebogen. Da menighedssalmerne er poetiske, kan det ifølge nogle blive lidt for voldsomt. For fortællingerne gælder en lignende betænkelighed. Da evangelielæsningen typisk er en fortælling, kan det blive lige rigeligt.

Hvor angår formidling og forståelighed, vurderer mange, at de poetiske tekster er relativt tilgængelige for kirkegængerne og er gode til tale til mennesker på en anden måde. Særligt ved davidssalmerne kan det dog være svært at fange den stadige vekslen mellem tiltale til og omtale af Gud. I det hele taget stiller den hebraiske poesiform med parallelismer store krav til oplæsningen. Fortællingernes store formidlingsmæssige styrke er deres ligefremme stil. Dertil husker man fortællinger bedre end poesi.

Brugen af fortællinger indebærer dog uvægerligt et dilemma. På den ene side bliver tekstlæsningerne hurtigt for lange, på den anden side ødelægger det fortællingerne at beskære dem:

Nogle gange er det også lidt ærgerligt, at vi aldrig får fortællingerne i deres fulde længde [...] Vi får et lille klip, en lille scene, men vi ser ikke filmen.

Fortællingerne er ofte taget ud af en større litterær sammenhæng, som skal gengives, for at de giver mening. Igen gør det almindelige traditionstab, at kendskabet til fortællingernes forløb ikke kan forudsættes. Uden yderligere forklaring kan de nemt komme til at stå for sig selv, især hvis de ikke bliver inddraget i prædikenen:

[Fortællingerne] fylder alt for meget [i gudstjenesten]. De fylder også rigtig meget, når man prædiker over dem. Det er ikke gratis at tage en fortælling op. Det er jo også i brudstykker, når de optræder som gammeltestamentlige læsninger. Man skal pakke dem ind og folde dem ud på prædikestolen, for de står der jo ikke helt. De står der kun som småbidder, hele optakten får du ikke, hvor personerne er henne osv.

Hvis fortællingen inddrages i prædikenen, sker det typisk i form af en genfortælling, der inddrager den bredere kontekst.

En del mener, at overvægten af poetiske frem for fortællende tekster er berettiget, fordi poesien fungerer bedre i liturgien. Flere anfører dertil, at det forekommer naturligt at læse meget fra f.eks. Esajas, som er en af de gammeltestamentlige bøger, der bliver brugt mest i Det Nye Testamente. Selvom en del altså finder en passende balance mellem de forskellige tekstgenrer, er der hos andre alligevel et tilbagevendende ønske om at få flere fortællinger.¹² Der er for få, når man tager rigdommen af fortællinger i Det Gamle Testamente i betragtning.

Ved feedbackmøderne og de efterfølgende telefoninterviews spurgte jeg mere ind til dette ønske. For dem, der ønsker sig flere fortællinger, er det afgørende, at de er nemmere at tage op i prædikenen. Men de skal især skabe klangbund for forståelsen af evangeliet. En folkelig forståelse ser Det Gamle Testamente som en samling røverhistorier om krige og vold. I gudstjenesten bliver de ved en kristen forståelse sat ind i en større sammenhæng. For en præst fra Vestegnen har det betydning, at fortællingerne ofte åbner et perspektiv ud til hele verden og til andre religioner.¹³ For flere hænger ønsket om flere fortællinger også sammen med iagttagelsen af kirkegængernes manglende kendskab til Bibelen: "Man kan ikke længere tage for givet, at folk kender Det Gamle Testamente". Andre vil hellere lave bibelkreds end fylde gudstjenesten med "børnelærdomstekster". Eller de finder, at børne- eller aftengudstjenester er mere velegnede til at udfolde en fortælling.

Hvad angår mangler i tekstudvalget i Alterbogen, er det derfor ikke overraskende, at de adspurgte fortrinsvist nævner grundlæggende gammeltestamentlige fortællinger: mere fra skabelsesberetningen, Abrahamshistorien, Moses og ørkenvandringen, Ruths Bog, mere om David, Elias og andre store personligheder. En enkelt ønsker sig mere fra Esajas, mens andre undrer sig over, at der ikke læses fra Hoseas.

¹² Ønsket om flere fortællinger kan dog hænge sammen med, at dette spørgsmål efterfulgte konstateringen af, hvor få der faktisk er.

¹³ Perspektivet på islam og mødet med den muslimske befolkningsgruppe i Danmark er overraskende underrepræsenteret i mit materiale. Det kan dog hænge sammen med valget af provstier.

Opsamling: Der er almindelig tilfredshed med det nuværende tekstudvalg. Hvis man ønsker at revidere noget, bør man overveje at finde lidt flere fortællinger, der kan præsentere gammeltestamentlige figurer som troseksempler. Omvendt værdsættes de poesiske tekster, særlig fra Salmernes Bog, på grund af deres sproglige rigdom og eksistentielle dybde. Jeg tolker dette som et udtryk for, at poesien i sig selv opleves som kultsprog, dvs. genuint gudstjenestesprog, der både formidler grunddytringer af sindsstemninger og grundlæggende sprog handlinger som lovsang og bøn.

7. Det Gamle Testamente i præstens prædiken

Det er vanskeligt at bedømme hyppigheden i brugen af den gammeltestamentlige læsning i prædikenen. Besvarelserne svinger fra sjældent eller aldrig til meget eller ”forbløffende ofte”. Over en bred kam opfattes evangelielæsningen som den egentlige prædikentekst, som læseordningen også lægger op til. Fokus er på evangelielæsningen: ”Evangeliets er i centrum”.¹⁴ Evangelielæsningen omtales ofte bare som ”prædiketeksten”.

Læsningen fra Det Gamle Testamente bringes typisk ind i prædikenen, når dens indhold supplerer evangelielæsningen. Det kan være et billede, en sætning, et ord eller et tema. Også selvom der er en tydelig sammenhæng mellem den gammeltestamentlige læsning og evangelielæsningen, er det ikke altid, at den giver relevans i forhold til prædikenen. Man føler sig ikke tvunget til at inddrage alle de bibelske læsninger. Når den gammeltestamentlige læsning inddrages, sker det på forskellige måder. Prædikanter, der forsøger at inddrage alle de bibelske læsninger, har ofte et mindre afsnit i prædikenen, der indledes med en henvisning til ”som vi hørte fra alteret” eller ”sådan som vi hørte det fra Det Gamle Testamente”.

Brugen af læsningen fra Det Gamle Testamente, særligt i forhold til Det Nye Testamente, afhænger af de konkrete tekster den enkelte søndag. Præsterne tilskriver Det Gamle Testamente et mangfoldigt betydningspotentiale, der gentager traditionelle bibelteologiske positioner:

En klassisk tilgang bruger den gammeltestamentlige læsning, hvis den indeholder forudsigelser, der peger frem mod Kristus i Det Nye Testa-

¹⁴ Jeg sporer her en tilbøjelighed til at sætte lighedstegn mellem evangeliet og evangelielæsningen. Det kan føre til en uheldig forveksling af indhold og form, dvs. en forveksling af det evangeliske budskab om Guds nådige handling og den genre, som de nytestamentlige evangeliesskrifter udgør. En mere frugtbar tilgang er at se evangeliet som et budskab, der formidles igennem flere forskellige genrer, herunder i davidssalmerne, i profeternes skrifter og i Paulus’ teologiske refleksioner.

mente, eller hvis evangelielæsningen citerer fra eller henviser til personer, fortællinger og temaer i Det Gamle Testamente. Det forudsættes, at der er en klar sammenhæng mellem de to testamenter:

Jeg læser Bibelen bagfra i lyset af evangeliet, men da vi både har Det Gamle og Det Nye Testamente, så bruger jeg da tit Det Gamle Testamente som *baggrundsstof* for at forstå, hvem Kristus er.

Det Gamle Testamente kan på lige fod med eller i lyset af Det Nye bidrage til det kristne gudsbillede eller udfolde temaer som forjættelse og håb. Flere påpeger, hvorledes den første bibeldel giver anledning til at tale om motiver, som er underbelyst i Det Nye Testamente. Det kan være Guds som skaber og syndefaldsberetningen. En præst fremhæver, at særligt profetteksterne om eksil kan sige noget til det moderne menneske om oplevelsen af at være eksilbeboer.

En anden og udbredt tilgang forstår og bruger Det Gamle Testamente som en tidshistorisk baggrund for evangelielæsningen, f.eks. som en beskrivelse af Jesu jødiske religion, hans samtid og hans helligskrifter. Brugen har her karakter af bibelkundskab eller baggrundsviden. En præst nævner et eksempel fra Nytårsdag, første række, om Jesu omskærelse i templet (Luk 2,21). Dette korte tekststykke indbyder til at sige noget om omskærelse, tempel og førstefødtes offer.

En tredje tilgang lægger vægt på det kateketiske potentiale i især de gammeltestamentlige fortællinger. Ved gudstjenester med mange deltagere, der ikke er vant til at komme i kirke, kan genfortællingen af den gammeltestamentlige læsning eller en anden central fortælling i Det Gamle Testamente (f.eks. Kain og Abel, Noas ark, Jakobs historie eller De ti bud) være en levendegørende og vedkommende måde at inddrage tilhørerne på: "Hele patriarkfortællingen er jo en stor sammenbragt familie, som ikke kan finde ud af det med hinanden". De ofte dramatiske fortællinger gør det meget nærværende og kan være en god måde at illustrere en evangelisk pointe på. Som eksempler nævnes Lots hustrus historie: "Man skal ikke vende sig om og fastholde fortidens smerte", og Josef i brønden viser, "hvordan man kan holde ud at tro på Gud, selvom hele omverdenen var imod én". Fortællingerne om store personligheder indbyder også til aktualisering og identifikation: "Gud er med i vores liv nu, ikke bare i Davids og Moses' liv; vi ligner dem, de er ikke fjerne og op-højede, vi ligner dem". Et andet eksempel er fortællingen om Jakobssti-gen. Fortællingen illustrerer med billedet med englene, at "Himlen er åben". I dette tilfælde er billedsproget så stærkt, at den gammeltestamentlige læsning kan komme til at fungere som referenceramme eller ligefrem som hovedtekst for denne søndags gudstjeneste.

I tilknytning hertil tager en fjerde tilgang udgangspunkt i, at læsningerne særligt fra Salmernes Bog udtrykker almenmenneskelige vilkår. Det er "evigtgyldige sandheder". Mange påpeger, at de nøgterne og rå beskrivelser af menneskelivet rummer en livsforståelse og indsigt, som taler direkte til det moderne menneske. Hvor de nytestamentlige læsninger ofte handler om en specifik kristen identitet, kan Det Gamle Testamente sige noget om det almindelige liv, kærlighed, glæde og sorg: "De taler mere ind til det menneskelige liv, til det liv vi har nu".

En femte tilgang bruger læsningen som et modbillede eller antitese til evangelielæsningen. Selvom mange ikke bryder sig om sådanne "kontrasttekster", så kan de være frugtbare at tale op imod i prædikenen. Indimellem inddrages gammeltestamentlige temaer, som ikke er til stede i den specifikke læsning, for at skabe en dynamisk modvægt til evangelielæsningen. Det kan være en påvisning af, hvor radikal og revolutionerende Jesu budskab er i forhold til gudsforståelsen i Det Gamle Testamente. En kritisk læsning af Alterbogen afslører imidlertid, at sammenstillingerne meget sjældent udtrykker en modsætning. Et eksempel er 2. søndag efter helligtrekonger, anden række, hvor Moses ikke må se Guds ansigt (2 Mos 33,18-23), mens Jesu herlighed bliver synlig for alle ved brylluppet i Kana (Joh 2,1-11). Her er der en klar spænding i spørgsmålet om, hvorvidt man må se Gud. Til dette eksempel siger en præst:

Hvis der er den præmis, at her har vi den gammeltestamentlige Gud, som er den vrede, dømmende og tordnende Gud, og så har vi Det Nye Testaments blide og kærlige Gud, så er det en dårlig modsætning; men hvis det handler om at bringe spændingen i gudsbilledet ind, så er det helt okay, så er det godt.

Spændingen i gudsbilledet kan her bruges konstruktivt til at sige noget om progressiv åbenbaring, dvs. den tiltagende afsløring af Guds væsen gennem Bibelen.

En præst fremfører, at den gammeltestamentlige læsning "kræver en prædiken i sig selv". Samme præst har dåben i formessen umiddelbart efter den gammeltestamentlige læsning og har gode erfaringer med at bruge et motiv herfra i den lille dåbstale før selve handlingen. En ældre præst nævner, at "når man har prædikeret mange gange over den samme tekst, så har man brug for at få rystet posen lidt". Andre kan konstatere, at når prædikenen er færdig, er det den gammeltestamentlige læsning, der fylder mest. Som en siger: "Jeg kunne godt finde på at lade 8/10-dele af prædikenen handle om den gammeltestamentlige læsning og de sidste 2/10-dele om evangelieteksten".

Opsamling: Det er ikke muligt at bedømme, hvor ofte den gammeltestamentlige læsning inddrages i prædikenen. Når det sker, er det typisk, fordi dens indhold kan supplere evangelielæsningen. Anvendelsesmulig-

hederne er mangfoldige og spænder mellem at se Det Gamle Testamente som forudsigelser eller vidnesbyrd om Kristus, som en tidshistorisk baggrund for Det Nye Testamente, som opbyggelige eksempelfortællinger, som udsagn om almenmenneskelige vilkår og som modbillede til evangelielæsningen.

8. Prædiketekster fra Det Gamle Testamente?

Jeg spurgte ligeledes ind til at prædike over den gammeltestamentlige læsning ved højmessens enten ved at lade læsningen fylde mest eller ved ligefrem at tage udgangspunkt i den som prædiketekst. Der er f.eks. i Tyskland tekstrækker, hvor en læsning fra Det Gamle Testamente udgør søndagens egentlige prædiketekst, der læses fra prædikestolen.¹⁵

På baggrund af interviewene står det ret klart, at de fleste tildeler Det Gamle Testamente en central placering som prædiketekst ved alle andre gudstjenester og kirkelige handlinger end højmessens. Det gælder ved hverdags- og aftengudstjenester og børne- og familiegudstjenester. Det gælder i endnu højere grad ved vielser og især ved begravelser, hvor læsninger fra Salmernes Bog og Prædikerens Bog er særligt yndet til at spejle det levede menneskeliv i. Ved højmessens forholder det sig anderledes. Her betragter de fleste som udgangspunkt evangelielæsningen fra prædikestolen som dagens prædiketekst.

Enkelte har indimellem valgt at prædike over Det Gamle Testamente i højmessens: ”Hvis evangeliet er tydeligt i [den gammeltestamentlige læsning], er det dér, man tager fat”. Det kan også være i tilfældet af, at den nytestamentlige tekst er svær at kapere, for variationens skyld eller i en af kirkeårets perioder, f.eks. advent eller påske, hvor den gammeltestamentlige læsning understøtter kirkeårets grundfortælling.

En præst har især i adventstiden udfoldet de kristologiske motiver hos Esajas og de andre profetskrifter. En anden præst har brugt fortællingen om David og Goliath som et typologisk billede:

Sådan en fortælling kan jo hurtigt blive ”så vinder de små over de store, bare man tror på Gud” – så bliver det lovforkyndelse. Men man kan også godt læse den som en evangeliforkyndelse og sige, at David er Kristus – Kristus er af Davids slægt – det er Gud, der vinder over Goliath, og ikke os, eller at han klarer de kæmper, som vi ikke selv kan klare – døden og synden. Sådan at du udlægger den gammeltestamentlige tekst kristologisk eller læser den kristologisk.

¹⁵ Prædiketekster fra Det Gamle Testamente er indarbejdet i inspirationsudgivelsen 3. *tekstrække*. *Udvalgte bibeltekster til lejlighedsgudstjenester*. København: Det Danske Bibelselskab, 2010.

En tredje har i nogle omgange prædikeret over Det Gamle Testamente. Det kan være fortællingen om Jakobsstigen, som kirkegængerne formodes at kende rigtigt godt, måske endda bedre end evangelielæsningen. Samme præst kunne imidlertid ikke finde på det, hvis der var tale om en "fjern" tekst, dvs. en tekst, der ikke formodes at være alment kendt.

En præst har en drøm om på et tidspunkt at søge dispensation og prædike kontinuerligt over Prædikerens Bog. Jeg spørger om, hvorfor det netop skal være dette skrift, hvor Kristus er så lidt tilstede. Det har præsten er helt bestemt pointe med. Han beskriver Prædikerens Bog som "den mest moderne bog i Bibelen". Den sætter ord på trivialitet og ked-somhed som sider af menneskelivet, der også er omfattet af Gud. Med Prædikerens Bog kan man tale ud fra menneskets vilkår og polspændingen mellem sorg og glæde. Det attraktive her er altså ikke det genuint kristne, men muligheden for at bruge Det Gamle Testamente som et almenmenneskeligt spejl.

En af de præster, jeg talte med, har søgt dispensation og gennem et helt år konsekvent prædikeret over de gammeltestamentlige læsninger. Evangelielæsningen er så blevet læst fra alteret, og på prædikestolen har han f.eks. indledt med "det glædelige budskab fra Esajas". Det har været en frugtbar oplevelse: "Det er forrygende at gøre det". Han uddyber:

Det Nye Testamente har et vidunderligt ensidigt fokus, nemlig Kristus. Det Gamle Testamente har en menneskelig bredde, som Det Nye Testamente ikke har. Du finder hele registeret af det menneskelige liv i Det Gamle Testamente. Det giver anledning til at trække nogle andre temaer ind. Vi gør det jo alligevel, når vi prædiker over Det Nye Testamente, fordi vi synes, det skal med [...] Det er også fantastisk spændende at gå på opdagelse i Det Gamle Testamente og finde Kristus [...] se hele den gammeltestamentlige tekst i lyset af Det Nye Testamente, i lyset af Kristusåbenbaringen. Finde sporene af Kristus overalt, også de steder jeg ikke havde ventet det [...] Med allerstørste frimodighed kaster jeg de her tekster ud i det kirkelige rum og lader dem tale om Kristus på en måde, som jeg er fuldstændig klar over, at man ikke i en meget snæver faglig forstand måske kan forsvare [...] Teologi er til for kirkens skyld; de her tekster er der for Kristusåbenbaringen.

Til trods for denne frugtbare oplevelse udtrykker præsten – som mange af dennes kolleger – dog stor betænkelighed ved at have en tekstrække kun med gammeltestamentlige prædiketekster.

Selvom ikke mere end en håndfuld har prædikeret direkte over den gammeltestamentlige læsning ved højmessens, er en del af de adspurgte åbne over for at inddrage andre bibeltekster som prædiketekst: "Meget af Det Gamle Testamente handler jo også om Gud, der er nådig og kærlig, så på den måde ville jeg sagtens kunne bruge den som prædiketekst". Flere finder, at det er en spændende tanke, og kunne godt finde på det, selvom de endnu ikke har gjort det. Bevæggrundene er mulighed for va-

riation og andre vinkler på prædikenen. Under alle omstændigheder skal man have friheden til det. Interessant nok er flere i tvivl, om man – trods sin lovfæstede forkyndelsesfrihed – *må* prædike over den gammeltestamentlige læsning: ”Der er også nogle gange – jeg vil ikke sige, at jeg prædiker over den, fordi det må man jo ikke, men at den er med, det er helt sikkert”. En anden forholder sig ofte til læsningen fra Det Gamle Testamente, men ”ikke mere end at pointen fra evangelielæsningen lige er med til sidst, ellers synes jeg, at jeg skulle spørge om lov til det først for at prædike over den gammeltestamentlige læsning”.

De gode erfaringer og åbenheden over for at bruge Det Gamle Testamente som prædiketekst i højmessen skygger dog ikke for den markante modstand, som flertallet af de 51 præster ytrer. For flere bunder modstanden i en klassisk religionshistorisk tilgang. Som en præst anfører: ”Jeg synes, det er en anden Gud, vi har i Det Gamle Testamente end i Det Nye”. En anden fremfører: ”Jesus er ikke med i Det Gamle Testamente”. En tredje siger:

Jeg skal have Kristus med. Ellers bliver det for jødedomsagtigt for mig. I en prædiken skal Kristus være med [...] [I Det Gamle Testamente] er Kristus fraværende. Der er selvfølgelig profetier, men jeg har brug for, at de bliver opfyldt.

Oplevelsen er, at man skal øve vold på teksten for at få kristendom ud af den. Ved f.eks. begravelser er situationen en anden, for der kan man forkynde på baggrund af noget andet og er friere stillet. Om søndagen er der noget fast, man skal forholde sig til, og det er evangelielæsningen. Som en præst siger:

Jeg har en fornemmelse af, at hvis jeg skulle prædike over en gammeltestamentlig tekst, så skulle jeg digte forkyndelsen ind i den, [så] skulle [jeg] digte evangeliet ind i den. Og der er jeg altså nok for konservativ; der vil jeg have fastere grund under fødderne, når jeg står på prædikestolen [dvs. evangelielæsningen].

Citatet åbner op for en anden type argument mod Det Gamle Testamente på prædikestolen. Dette argument, som blandt modstanderne er langt mere udbredt end det religionshistoriske, har at gøre med loyalitet over for den gældende orden: ”Det er evangelielæsningen, der hører hjemme på prædikestolen”. Ved højmessen er man tro mod Alterbogen, og der er ikke tradition i Danmark for at prædike over Det Gamle Testamente: ”Evangeliet skal være i centrum, det er vel derfor, at vi er evangelisk-lutherske”. Der skal prædikes over evangelielæsningen, mens de andre læsninger er støttetekster. Flere anfører, at menigheden forventer, at evangelielæsningen er udgangspunktet for præstens prædiken. Som en præst siger: ”Forpligtelsen er på at udlægge evangeliet [...] det er det, som er i centrum. Hvis jeg ikke gør det, så må tilhørerne føle sig snydt”.

Og en anden tilføjer: ”Fokus er på evangeliet, for det er der en forventning om”.

Opsamling: Det Gamle Testamente står stærkt som prædiketekst ved alle andre gudstjenester og kirkelige handlinger end højmessen. Det er et fåtal af de medvirkende, der har erfaringer med at bruge en gammeltestamentlig læsning som egentlig prædiketekst søndag morgen. Flertallets ret kraftige forbehold skyldes ikke – som jeg umiddelbart ville have gættet – en religionshistorisk skepsis over for teksternes religiøse indhold. Forbeholdet skyldes derimod en anselig loyalitet og autoritetstro over for den traditionelle ordning i dansk liturgihistorie: Søndag morgen skal der prædikes over evangelielæsningen. Det kan tolkes som et udtryk for, at mange præster finder tryghed i at træde ind i en bestemt tradition og dennes værdsættelse af evangelielæsningen som gudstjenestens bibelske højdepunkt.

9. Valget mellem den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen

Præsten må indimellem foretage et valg mellem den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen. Det gælder f.eks. ved barnedåb i formessen på anden læsnings plads, ved fromesse eller ved note 2-ordningen. De syv præster, der fast har to læsninger, skal altid vælge mellem de to læsninger. Af de 43 præster, der bruger en ordning med tre læsninger, har 30 imidlertid kun to læsninger ved dåb og står derved over for samme valg.¹⁶ I alt 37 af de 51 præster står altså indimellem over for at skulle vælge. Til trods for Alterbogens vejledende stjerne fordeler valget mellem de to læsninger sig således:

Valget mellem den gammeltestamentlige læsning og epistellæsningen

Vælger ofte eller altid GT-læsningen:	18	(48,7%)
Vælger mere jævnbyrdigt:	9	(24,3%)
Vælger ofte eller altid epistellæsningen:	3	(8,1%)
Følger fortrinsvist den vejledende stjerne:	7	(18,9%)

Det er igen vigtigt at huske på, hvor lille antallet af besvarelser er, og at procentsatserne derfor skal tages med et kraftigt forbehold. Det er alligevel bemærkelsesværdigt, at næsten halvdelen af de 37 præster ofte eller altid vælger den gammeltestamentlige læsning. Kun tre af de 37 vælger ofte eller altid epistellæsningen. De syv, der fortrinsvist følger den vejle-

¹⁶ Jeg har ikke registreret, hvor mange der kun har to frem for tre læsninger i formessen. Nogle af de følgende udtalelser kommer fra præster, der fast har tre læsninger i højmessen, også ved dåb, men ved fromesse med kun to læsninger tvinges til at foretage et valg.

dende stjerne, læser dog i praktisk ofte epistellæsningen, fordi stjernen i over 85% af tilfældene er sat ved denne læsning.

10. Synspunkter på valget mellem de to læsninger

Mange forskellige hensyn påvirker dette valg. Et udbredt kriterium er temaet i evangelielæsningen og den mest hensigtsmæssige læsning af de to i forhold til prædikenen. Et andet tilbagevendende kriterium er teksternes længde og sproglig-æstetiske kvalitet. Et tredje – og muligvis mest markant – kriterium handler om formidling og forståelighed. Dette kriterium er især aktuelt i forbindelse med dåb i højmissen med et stort dåbsfølge. Som en frimodigt udtrykker: ”Paulus er ikke nemmere tilgængelig for folk, som er helt blanke”. Her bliver valget ret lavpraktisk og beror på en fornemmelse af, hvordan læsningen vil blive hørt. Flere er tilbøjelige til at lade en tekst falde, hvis man skal bruge for meget tid på at forklare den: ”Her står jeg med noget, der skal fungere; der kan jeg ikke slå med tekster, der springer”. Præster, der normalt følger den vejledende stjerne og hermed oftest læser epistelen, kan vælge den gammeltestamentlige læsning til, hvis den spiller bedre op til prædikenen, eller hvis epistellæsningen indeholder for meget formaning.

Indholdsmæssige argumenter for at vælge den gammeltestamentlige læsning til handler især om dennes umiddelbare og almene forhold til livet. Anderledes end de nytestamentlige epistler fortæller Det Gamle Testamente noget om at være menneske i verden og de basale vilkår for menneskelivet, som det er nemt at relatere sig til og knytte til ved. Mange vurderer derimod, at indholdet i epistelen kan virke fremmedgørende: ”Paulus [kan] være meget verdensfjern i forhold til den verden, vi lever i i dag”. Epistlerne giver selvfølgelig kristeligt set god mening, især når de handler om den troendes identitet og menighedsopbyggelse. Men indholdet virker samtidig for fremmed og kommer til at fremtræde som meget dogmatisk, der ikke levner plads til en nuanceret tilgang til kristen tro. Deres temaer ligger med andre ord ikke inden for almindelige menneskers begrebsverden. Indholdet er vanskeligt, og man kommer til at forklare alt for meget i prædikenen. Det gør gudstjenesten til en forklaringsgudstjeneste mere end forkyndelse af tro.

Det gælder i særdeleshed, hvis epistelen indeholder formaninger eller formidler et lastekatalog. Som en præst siger: ”Epistelteksterne [fremstiller] det rette liv, og det liv, du lever, er forkert [...] Hvad hvis vi ikke oplever, at livet er, sådan som epistellæsningen gerne vil have det”. Vedkommende afviser ikke, at præster skal kunne tale formanende og normativt. Med en formanende epistellæsning kommer man imidlertid til at bruge for meget tid på at udrede, hvad den betyder. I det hele taget fø-

ler mange, at epistlerne, når de er klippet ud af deres oprindelige litterære sammenhæng, kommer til at flagre i gudstjenesten.

Æstetiske argumenter for at vælge den gammeltestamentlige læsning til handler især om det smukke og poetiske sprog: ”Det er flotte tekster at læse op”. Flere bemærker, at der er en røst og nogle betoninger i Det Gamle Testamente, særligt i Salmerne og Job, som de nytestamentlige læsninger slet ikke har. Det vurderes generelt, at billeder og sprog fra denne bibeldel går bedre igennem og rammer tilhørerne mere intenst end epistlernes ofte tekniske og argumenterende stil. Epistellæsningerne er dermed svære at gøre forståelige i oplæsningen: ”Paulus’ sprog er meget firkantet, der er mange indskudte sætninger. Det kan være svært at få hoved og hale i det”. De meget lange og ofte snørklede sætninger fordrer en meget nøje oplæsning, for at kirkegængerne kan finde sammenhæng eller mening i dem.

Især i spørgsmålet om formidling og forståelighed vurderes den gammeltestamentlige læsning at være mere tilgængelig. Den er mere mundret at læse op, og mange fornemmer, at de er nemmere at lytte til end epistellæsningen.

Opsamling: Tilvalget af den gammeltestamentlige læsning beror på indholdsmæssige, æstetiske og formidlingsmæssige argumenter. Det Gamle Testamente beskriver det at være menneske i verden modsat epistellæsningen, der ofte som en stærk eskatologisk tekst peger væk fra denne verden. Dernæst vinder det gammeltestamentlige kultsprog over den ofte argumenterende stil hos Paulus. Igen kan man altså konstatere en værdsættelse af Det Gamle Testamente som et genuint gudstjenestesprog.

11. Et bevidst fravalg af epistellæsningen

Det intense fokus på forståelighed bevirker, at der ofte er tale om et bevidst *fravalg* af epistellæsningen: ”Hvis det er alt for paulinsk, en hel side uden punktum-tekst, som ingen fatter en bønne af, så er det tit et argument for at vælge den fra”. Som en præst frimodigt udtaler:

Hellere en god og lang gammeltestamentlig tekst med en historie om Jakob eller et eller andet, som man kan forstå, og som er en historie, end en eller anden sindssyg Paulus-tekst, som man er ved at knække tungen på.

En anden siger: ”Frem for et eller andet Romerbrevsagtigt, som man knap nok selv forstår, så vil jeg hellere læse et eller andet gammeltestamentlig poesi, en lovprisningssalme eller en bibelfortælling”.

Den overvejende negative vurdering af epistellæsningerne og muligheden for at formidle dem er overraskende markant. En præst anfører: ”Nogle gange kan det være lidt uforståeligt for mennesker, der ikke

kommer så ofte i kirke". En anden siger: "[Der melder sig] tomhed i menighedens blikke, når [epistellæsningerne] læses højt", mens en tredje siger: "Er det en Paulustekst, så ved jeg, at så falder øjnene i ret hurtigt". En fjerde hævder: "[Paulus] gør det nogle gange så indviklet, så det bliver svært for almindelige mennesker". En femte indrømmer: "Epistlerne er selv for teologer svære, næsten uforståelige". En sjette føjer til: "Man skal næsten være teolog for at forstå alt, hvad Paulus skriver." En syvende omtaler epistellæsningen som "Paulus' brev til kommunen", dvs. noget om love og paragraffer, som går hen over hovedet på folk. En ottende udstøder: "Ej, nu må du stoppe Paulus".

Præsternes frustration over epistlerne i deres prædiken- og gudstjenesteforberedelse er ligeledes markant. En præst siger det ligeud: "Jeg er virkelig træt af epistellæsningerne", mens en anden bekender: "Paulus har sat mig grå hår i hovedet".

Enkelte præster fremhæver alligevel epistelens styrke. Som en af de medvirkende siger: "Teologisk kan man få mere ud af epistelen, men den svær". En anden siger i forlængelse heraf:

Jeg synes tit, at epistellæsningen er maskinrummet [...] Den er tit noget utilgængelig, når den bare sådan læses op, men hvis man så lukker den op i sin prædiken, så kan den noget.

Begge præster antyder således et dilemma: På den ene side er epistellæsningen maskinrummet, hvor teologien bliver til og bliver formet, på den anden side er denne læsning vanskelig at formidle og skal forklares for at blive forståelig.

Jeg må derfor med nogen overraskelse konkludere, at for mange er "stedbarnet" blandt de bibelske læsninger i gudstjenesten ikke den gammeltestamentlige læsning, men epistellæsningen. Den får en stedmoderlig behandling, fordi den er svær at forholde sig til, svær at formidle og svær at integrere i prædikenen. Mere overraskende er det imidlertid, at de præster, der meget tydeligt udtrykker frustration over disse læsninger, ikke har et ønske om at få dem fjernet fra Alterbogen. Det var især entydigt på de to feedbackmøder med præsterne fra Assens og Greve-Solrød provstier. Der er tværtimod en bred anerkendelse af, at de som "åndelige dannelsesstekster" hører med til en kristen gudstjeneste: "Det er en stor opgave at læse Paulus højt, men det kommer vi jo ikke udenom". En præst ser med stor bekymring på at skulle undvære Paulus, fordi brevlitteraturen er så vigtig for menighedsdannelsen. Tilstedeværelsen af disse læsninger i Alterbogen indbyder præsten til at nærlæse dem i sin forberedelse af gudstjenesten og hermed få nogle helt afgørende grundbyggesten til at lave kirke med.

På feedbackmøderne og ved de efterfølgende interviews præsenterede jeg tre mulige løsninger på epistelproblemerne. For det første kan man forkorte nogle af læsningerne til kortere statements og evt. benytte ordningen med udgangslæsning for at lette antallet af læsninger i formessen. Reaktionerne var her forskellige. Nogle mente, at det kunne være en farbar vej. Andre mente, at så bør alt beskæres, og at man i gudstjenesten godt må møde noget, man ikke forstår. En hel del tillader sig allerede at forkorte i læsningen (og andre læsninger), hvis man skønner, at de er for lange i en konkret gudstjenestesituation:

Det gør jeg nogen gange, altså vælger [at forkorte læsningen] – biskoppen sidder her ikke lige i dag – og selvom han gjorde, kunne det godt være, at jeg gjorde det alligevel og så valgte det, der er vigtigst at få med. Det skal kunne høres og modtages.

Nogle fandt det i det hele taget spændende at afprøve ordningen med udgangslæsning. Andre afviste idéen. Det skete i flere tilfælde med henvisning til indvendingen i 1970'erne og 1980'erne, at en formanende epistellæsning bliver en "løftet pegefinger" hen mod slutningen af gudstjenesten.

For det andet foreslog jeg den løsning, at man erstatter nogle af de vanskeligste læsninger fra den nytestamentlige brevlitteratur med fortællende afsnit fra Apostlenes Gerninger. Dette forslag vil bl.a. indebære, at man ikke høre ord af Paulus, men ord om Paulus og de tidligste kristne menigheder i fortællingens form. En stor del tog positivt imod dette forslag. Enkelte ærgrede sig ligefrem over, at vi i dag bruger Apostlenes Gerninger så lidt. Da evangelielæsningen tit er en fortælling, skal det dog gennemtænkes til de enkelte søndage.

For det tredje foreslog jeg, at man letter læsningen ved at benytte oversættelser til nudansk som *Den Nye Aftale*. Dette forslag medførte mange forskellige reaktioner (se nedenfor).

Opsamling: Epistelen volder ofte vanskeligheder for præsterne og fravælges derfor ofte. Alligevel er der stort set ingen, der ønsker, at epistellæsningen skal fjernes fra gudstjenesten. Den hører hjemme her som et tidligt vidnesbyrd om kristen tro og teologi og som et menighedsformende element. Mulige løsninger til at lette de praktiske problemstillinger kunne være at forkorte læsningerne og evt. bruge dem som udgangslæsninger, at læse lidt oftere fra Apostlenes Gerninger og at bruge nyere målsprogsorienterede oversættelser.

12. Brugen af Den Nye Aftale

I undersøgelsen har jeg også spurgt ind til brugen af *Den Nye Aftale* i højmessen. Det har jeg ikke kun gjort for at vurdere mulige løsninger af

epistelproblemerne, men også for at få en fornemmelse af præsternes forhold til ordlyden af bibeloversættelsen i Alterbogen og nyere mål-sprogsorienterede oversættelser. På spørgsmålet om, hvorvidt man har læst/læser fra *Den Nye Aftale* i højmessen, fordeler svarene sig således:

Har du brugt Den Nye Aftale i højmessen?

Ja, ofte:	9	(17,6%)
Ja, indimellem:	6	(11,7%)
Ja, men sjældent:	8	(15,8%)
Nej:	28	(54,9%)

Procentsatserne skal igen tages med et forbehold. Det er imidlertid tydeligt, at over halvdelen af de medvirkende præster ikke læser eller aldrig har læst fra *Den Nye Aftale* i højmessen. Mange af dem har dog brugt den ved børne-, ungdoms-, konfirmand- eller familiegudstjenester eller som inspiration i prædikenforberedelsen. Nogle har ikke undersøgt den nærmere, mens andre tager direkte afstand fra den. Én vil gerne benytte den, men menigheden er mere "traditionel", mens en anden ikke selv vil, men bruger den, fordi stedet gør det.

De præster, der læser fra den nudanske oversættelse, benytter den ved epistellæsningen og langt mere sjældent ved evangelielæsningen. Den altovervejende bevæggrund for at benytte den er ønsket om klarere formidling og mere forståelighed. Langt de fleste vurderer, at oversættelsen er mere ordret, læsevenlig og bedre velegnet til oplæsning, også i tilfældet af lægmandslæsere. Især epistellæsningen bliver lettere tilgængelig: "Paulus bliver lidt klarere nogen gange i den nye oversættelse". Som en præst udtrykker det: "Bare dét at få sat nogle punktummer engang imellem er en befrielse". Her afhjælper en mere nutidig oversættelse faktisk nogle af formidlingsproblemerne ved epistellæsningen. Samme præst "retter" dog i *Den Nye Aftale*, hvis centrale nøgleord er faldet ud. Det forekommer i øvrigt at være et almindeligt fænomen, at præster indimellem laver en blanding af den autoriserede bibeloversættelse og *Den Nye Aftale*.

Flere anerkender, at selvom *Den Nye Aftale* er nemmere at forstå end den autoriserede bibeloversættelse, går der nogle nuancer tabt. Valget af den alternative oversættelse er ikke "gratis". Præster, der jævnligt benytter den, kan vælge den fra, hvis centrale teologiske begreber eller velkendte formuleringer er faldet ud, eller hvis der er tale om poetiske tekster, f.eks. Kærlighedens Højsang (1 Kor 13). En præst bruger den i den moderne kirkesal, men ville aldrig bruge den i sognets gamle kirke: "Det vil være mærkeligt at stå i en gammel middelalderkirke, hvor det hele emmer lidt; så synes jeg, det bliver fladt". I tråd hermed måtte en anden,

der brugte den juleaften, erkende, at "det [ikke] lød rigtigt ved julegudstjenesten". En anden har anvendt den for at opnå erfaringer med den, men bruger den mindre nu. Nogle af dem, der ikke har brugt den endnu, udtrykker dog ønske om at komme i gang med det: "Den ligger lidt på bedding, jeg har den her ved siden af mig. Men det kommer. For jeg skal også forny mig".

Den negative bedømmelse af *Den Nye Aftales* gudstjenestelige anvendelse er heftig og følelsesladet. I den mere nøgterne ende henviser nogle til loyalitet over for traditionen og Alterbogens ordlyd. Andre holder sig til den autoriserede oversættelse, fordi den vurderes at være "tættere på grundteksten" end den tolkende, nudanske oversættelse. Langt de fleste hæfter sig dog ved sproget i *Den Nye Aftale*. Det betegnes som en forfladigelse, fordi mange nuancer går tabt: "Den giver mig røde knopper; det er vand i whisky, noget sovs". Typiske eksempler er, at "kød" hos Paulus er blevet til "krop", at "salig" mister sin storhed ved at blive oversat med "heldig", og at "velsignelse" i den nudanske oversættelse af Første Mosebog bliver oversat med "livsstyrke".

Mange mener, at sproget i *Den Nye Aftale* mangler poesi: "Ånden bliver taget ud af sproget". Det betegnes som en fejl at oversætte efter meningens klarhed frem for teksternes ynde. Den manglende poesi gør den ifølge mange uegnet til gudstjenestebrug: "Sproget bliver for fladt. Folk vil gerne have højtideligt sprog". En præst får ved mit spørgsmål om, hvorvidt hun har brugt *Den Nye Aftale* i højmessen, tydeligt sindet i kog:

Nej, aldrig. Frygteligt, frygteligt skrift [...] Det går jo slet ikke, det går jo virkelig slet, slet ikke. De har ødelagt Paulus. Dertil kommer, at jeg synes, at teksterne er meget effektjagende, dramatiske og platte.

For de fleste forekommer modstanden mod at anvende *Den Nye Aftale* i højmessen dog at bunde i et ønske om at bevare et højtideligt sprog i gudstjenestens læsninger og liturgiske led. Til gengæld hører et moderne nudansk hjemme på prædikestolen. Som en præst, der indimellem selv benytter *Den Nye Aftale*, anfører:

Vi må godt træde ind i kirkens rum og have et sprog, som er kirkens sprog [...] Det er, som om du træder ind i en anden verden, og det er en anden verden [...] Gudstjenestens sprog er et andet sprog [...] I kirken må man godt bruge de her lidt andre ord, som vi ikke bruger i hverdagen [...] Det giver noget at få de her runde, poetiske ord med sig.

Selvom Paulus bliver nemmere at forstå ved at benytte målsprogsorienterede oversættelser, så lægger mange vægt på at bevare "det magiske univers", som det mere traditionelle kirkesprog udgør. Enkelte påpeger, at sproget i *Den Nye Aftale* taler dårligt sammen med især de poetiske læsninger fra Det Gamle Testamente, og at der derfor kan opstå et mærke-

ligt sammenstød mellem læsningerne. Stort set ingen af præsterne vidste i øvrigt, at *Den Nye Aftale* ikke er blevet til med henblik på gudstjenestebrug, men er tænkt til individuel bibellæsning for almindelige mennesker, som uden særlige forudsætninger gerne vil vide noget om kristendommen.

Opsamling: Selvom man formidlingsmæssigt vinder noget ved at benytte *Den Nye Aftale* i højmessen, så vurderer mange, at noget andet og væsentligt går tabt, nemlig bibelteksternes poetiske og sproglige tyngde. Dette synspunkt kan tolkes i forlængelse af værdsættelsen af den gammeltestamentlige poesi som egentligt gudstjenestesprog. Bibelteksterne indgår i et ritual og en sprogverden, som gerne må repræsentere en anden verden end hverdagen. Det må gerne være højtidligt og lidt gammeldags, fordi denne umiddelbare fremmedhed kommer til at repræsentere en anden, guddommelig virkelighed.

13. Brugen af kollekterne

Selvom det til at begynde med ikke var et tema i undersøgelsen, var der mange, der kom ind på kollekterne. Det opmuntrede mig til at spørge mere ind til det, navnlig i interviewene med præsterne i Hedensted og Skive provstier.

Langt de fleste bruger sjældent eller aldrig de fortrykte kollekter i Alterbogen. En del benyttede dem i begyndelsen af deres præstetid, men er siden holdt op igen. De gamle kollekter fravælges ikke som sådan på grund af indholdet. De fravælges på grund af sprogtonen, der beskrives som "lirumlarum", "hokus pokus-agtig", "faldet ned fra månen", "over the hill", "gammelagtig" og "for langt for almindelige menneskets hverdag". Som en præst anfører: "De har et sprog, mange mennesker meget let lægger afstand til". Nogle bruger indimellem den korte Missale-kollekt, men sjældnere den lange Veit Dietrich-kollekt.

I stedet anvendes kollekterne fra Tillægget til Alterbogen, fra "Gudstjenestens bønner" eller fra Holger Lissners grønne kollektbog. Styrken ved især Lissners kollekter vurderes at være, at de taler et forfriskende dagligdagssprog, at de tager de menneskelige grunderfaringer alvorligt, og at deres tema ofte er direkte udledt af gudstjenestens bibelske læsninger. Enkelte læser ligefrem Lissners kollekter for at lede efter et tema for den konkrete gudstjeneste. Et par præster brugte i begyndelsen Lissner, men har siden opdaget rigdommen i de gamle kollekters sproglige koncentration og vægt med ord som "synd, død og fortabelse".

Flere foreslår, at nogle af de nyere kollekter får fast plads i Alterbogen. Andre opfordrer til, at der bliver gjort mere ud af at oplyse om de nyere kollekters potentiale.

Konklusioner og anbefalinger

På baggrund af de synspunkter og mønstre, jeg har afdækket i det brogede interviewmateriale, vil jeg anbefale seks områder og problemstillinger, som et fremtidigt reformarbejde med liturgien og Alterbogen må tage stilling til. Jeg vil ligeledes pege på, hvordan man med ganske små ændringer vil kunne imødekomme nogle af de ønsker, som præsterne i undersøgelsen har givet udtryk for.

1. Alterbogen som fænomen

Der er udbredt tilfredshed med Alterbogen som fænomen. Man må ikke undervurdere betydningen af fastsatte og genkendelige rammer både i form af en fast liturgi og i form af kirkeårets fortælling og bibelteksternes genkomst hvert andet år. Det giver tryghed og paradoksalt nok frihed. Rammerne er bundne, men udfoldelsen er fri. Dette gennemgående synspunkt kan vokse ud af en oplevelse af, at bibellæsningerne – ved at være fastlagte og ved at afspejle en fastforankret liturgisk tradition – taler et andet sted fra. Læsningerne iscenesætter med andre ord en guddommelig virkelighed, der møder præst og menighed. Man bør derfor være varsom med at foretage radikale ændringer i Alterbogens grundstruktur.

Ikke desto mindre oplever mange præster en dobbelthed ved Alterbogen. På den ene side er det ønskværdigt, at tekstvalget ligger fast. På den anden side efterspørges mulighederne for at kunne tilpasse den enkelte gudstjeneste til den konkrete situation, f.eks. ved at udlade eller forkorte en læsning. Dertil kan det være en motivation at blive opfordret til selv at skulle finde en prædiketekst eller blot at skulle vælge mellem flere mulige. Selvom der ikke er noget markant ønske om en tredje tekstrække, kunne man imødekomme ønsket om at få flere historier fra evangeliene som prædiketekster ved at have flere søndage i kirkeåret, hvor præsten har valgfrihed mellem to evangelielæsninger (jf. f.eks. Palmesøndag, anden tekstrække). Under alle omstændigheder bør man fastholde den nuværende valgfrihed mellem forskellige gudstjenesteordninger.

2. Sammenstillingen af de bibelske læsninger

Fordi der er en klar forventning om, at læsningerne til de enkelte søndage er valgt ud fra et fælles tema, bør man overveje, om man i en revision kan styrke den indre sammenhæng mellem teksterne. I så fald må man eftergå alle de nuværende læsninger og skærpe deres indbyrdes tematik. Der er dog intet ønske om, at man tilføjer en autoriseret overskrift eller

indledning for at tydeliggøre det tilsigtede tema. Det er dernæst vigtigt at huske på, at langt de fleste epistellæsninger i den nuværende alterbog oprindeligt var tænkt som udgangslæsninger, der derved ikke skulle adresseres i prædikenen. Fordi den efterfølgende flytning af epistellæsningen til formessen ikke medførte en egentlig genovervejelse af udvalget, bør man i en revision derfor overveje, hvordan epistellæsningerne kan blive bedre integreret i formessen.

Evangelielæsningen opfattes generelt som prædiketeksten, mens de øvrige læsninger opfattes som støttetekster, der leder frem til denne. Præsternes mangfoldige og nuancerede brug af de gammeltestamentlige læsninger i prædikenen (som Kristusvidnesbyrd, tidshistorisk baggrund, eksempelfortællinger, udsagn om almenmenneskelige vilkår og modbillede) tydeliggør, at der er rige udfoldelsesmuligheder allerede i det nuværende tekstudvalg. Selvom man primært ønsker sig en tematisk sammenstilling frem for frelseshistorisk struktur i udvalget af bibeltekster, vil den frelseshistoriske forståelse af forholdet mellem de to testamenter alligevel ofte finde vej til prædikenen.

3. Tilstedeværelsen og udvalget af de gammeltestamentlige læsninger

De gammeltestamentlige læsninger betragtes som en gevinst og som et naturligt led i gudstjenesten. De giver bredde og flere indfaldsmuligheder og understreger på både givende og udfordrende vis forbindelsen til jødedommen som kristendommens historiske og teologiske udgangspunkt. Selvom der hersker almindelig tilfredshed med det nuværende tekstudvalg, bør man i en revision overveje at øge antallet af gammeltestamentlige fortællinger. Fortællingernes ofte runde figurer kan tjene som opbyggelige troseksempler. Deres historie med Gud det er nemt for tilhørerne at spejle egne erfaringer i. Dertil åbner grundmotivet i mange af fortællingerne – Guds trofaste og nådige omsorg – op for at forkynde evangeliet med udgangspunkt i Det Gamle Testamente.

Inddragelsen af flere fortællinger bør dog foretages med varsomhed, fordi det vil ske på bekostning af de poetiske tekster. Disse tekster sættes meget højt på grund af deres sproglige og eksistentielle tyngde og deres karakter af grunddytringer. Præsternes værdsættelse af især davidssalmerne kan hænge sammen med, at de opleves som egentligt gudstjenestesprog. Læsningerne fra de poetiske tekster kan derved hjælpe med at fastholde gudstjenestens kultiske dimensioner og sproghandlinger, f.eks. gennem lovsang og bøn. Ligeledes kan de bibelske læsninger med den lettere arkaiske sprogtonen i den autoriserede bibeloversættelse (i modsætning til f.eks. *Den Nye Aftale*) tjene til at fastholde ”det højtidelige”,

der gør gudstjenesten til et andet rum end hverdagen – den hverdag, som man efter gudstjenesten beriget og fornyet skal tilbage til.

4. Prædiketekster fra Det Gamle Testamente

Selvom Det Gamle Testamente hyppigt anvendes som prædiketekst ved andre gudstjenester end højmessen og ved de kirkelige handlinger, er der et markant forbehold over for at skulle prædike over denne bibeldel søndag morgen. Forbeholdet skyldes i beskeden omfang en skepsis over for teksters religiøse indhold og i langt bredere omfang en dyb autoritetstro og loyalitet over for den gældende ordning.

Hvis man alligevel vil imødekomme det mindretal, der finder idéen spændende og udfordrende, kunne man overveje to forslag. Enten kunne man i et begrænset omfang indføre prædiketekster fra Det Gamle Testamente på dage i kirkeåret, hvor temaet lægger umiddelbart op til det. Det kunne være en Esajaslæsning i adventstiden, Jakobskampen (1 Mos 32,25-32) i fastetiden, bodssalmer (f.eks. Sl 51 eller 130) til Store Bededag og opvækkelsen af de døde (Ezek 37) til Alle helgens dag. Eller man kunne indføre en stjerneordning, hvor den gammeltestamentlige læsning på udvalgte søndage kan vælges som den tekst, der læses fra prædikestolen.

5. Udvalget af epistellæsninger

Undersøgelsen har afdækket, at epistellæsningen ved dåb, fromesse eller gudstjenesteordningen med kun to læsninger ofte bliver valgt fra. Dens indhold, der har karakter af teologiske refleksioner, formaninger eller eskatologiske og verdensfornægtende motiver, vurderes som fremmed for den almindelige søndagsmenighed og indimellem også for præsterne selv. Dertil kommer, at Paulus' ofte komprimerede og argumenterende stil gør den vanskelig at læse op og at lytte til. Trods disse vanskeligheder er der et klart forbehold over for at fjerne denne læsning fra gudstjenesten. Tværtimod hører den til som et tidligt vidnesbyrd om kristen teologi og menighedsdannelse.

Ikke desto mindre bør man i en revision overveje, om man kan løse nogle af de praktiske problemstillinger. For det første kunne man forkorte nogle af læsningerne, evt. ved i klammeparentes at angive, hvad der i situationen kan udelades (jf. f.eks. 2. søndag efter helligtrekonger, første tekstrække), eller man kunne anvende dem som udgangslæsninger for at lette formessen. For det andet kunne man overveje at erstatte nogle af de vanskeligste Paulustekster med fortællinger fra Apostlenes Gerninger. Dermed er det ikke ord af Paulus, men ord om Paulus og de tidligste kristne. Da evangelielæsningen imidlertid ofte er en fortælling, bør man

være varsom med ikke at sammenstille for markante fortællinger. For det tredje kunne man overveje at revidere bibeloversættelsen eller at bruge målsprogsorienterede oversættelser, så nogle af Paulusteksterne bliver nemmere at formidle. Det vil dog gå imod den almindelige værdsættelse af gudstjenestesproget som et højtidligt og mystisk sprog.

6. Udvalget af indledningskollektterne

I undersøgelsen tegner der sig en tilbøjelighed til, at de fortrykte kollektter i Alterbogen sjældent eller aldrig bliver anvendt. Det har især at gøre med sprogtonen, der betegnes som langt fra kirkegængernes hverdag. Anderledes end ved de bibelske læsninger må kollektterne godt have et mere nutidigt præg. Mange benytter i stedet nyere kollektsamlinger, især af Holger Lissner. Ved en revision bør man derfor overveje, om de gamle kollektter skal erstattes eller i det mindste suppleres af de nyere kollektter, så de sammen med bibellæsningerne er i samlet i én bog. Under alle omstændigheder forekommer det at være frugtbart i endnu højere grad at oplyse om de nyere kollekters potentiale, som den stadige strøm af nye kollektsamlinger i disse år vidner om.

Det har inden for dette forskningsprojekt ikke været muligt at supplere den eksplorative analyse med andre tilgange og andre typer data. Resultaterne og anbefalingerne i denne undersøgelse vil kunne nuanceres og kvalificeres yderligere f.eks. ved en større kvantitativ analyse af de foretrukne gudstjenesteordninger, ved en egentlig kvalitativ undersøgelse af præsters brug af de bibelske læsninger i gudstjeneste og prædiken ud fra samtale om konkrete teksteksempler eller ved en fokusgruppeundersøgelse af kirkegængernes oplevelse af Bibelen i gudstjenesten.

Tak: Først og fremmest vil jeg gerne takke Gitte Buch-Hansen, der som projektets hovedansøger har udvist intens interesse for undersøgelsen og har været en uvurderlig samtalepartner. Dernæst vil jeg takke projektgruppen for gode råd til gennemførelsen af undersøgelsen. Jeg skylder Hans Raun Iversen tak for stor hjælp i ansøgningsfasen, Marianne Gaarden, Bent Flemming Nielsen og Holger Villadsen for nyttig hjælp i indledningsfasen og Kim Petersen og Finn Edvardsen for hjælp med optageudstyret. Endelig vil jeg gerne takke de 51 medvirkende præster for velvillighed og opmærksomhed i telefonsamtalerne samt provsterne Ole Hyldegaard Hansen og Anne Bredsdorff for gæstfrihed og organisering af feedbackmøderne i Assens og Greve-Solrød provstier.